

Hegel: Ontología, Estética y Política

Javier Balladares, Yared Elguera
Fernando Huesca y Zaida Olvera
(coordinadores)

HEGEL: ONTOLOGÍA, ESTÉTICA Y POLÍTICA

Javier Balladares
Yared Elguera
Fernando Huesca
Zaida Olvera

(Coordinadores)



Hegel. Ontología, estética y política.

Primera edición, junio de 2017.

www.fidesediciones.com
https://razonenlahistoria.wordpress.com

Diseño de portada: Miguel Macías & Patín del Diablo Studios
Imagen de portada: Javier Balladares, mezcla del retrato de Hegel de Wilhelm Hensel (1794–1861) y el dibujo de la Universidad de Berlín, en "Berlin und seine Kunstschätze," de Albert Henry Payne, Leipzig und Dresden, ca. 1850.
Diseño de interiores y formación tipográfica: Javier Balladares
Producción: Fides Ediciones

ISBN: 978-154-71-4790-8

Impreso en México

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

A dos siglos de su formulación, el pensamiento filosófico de Hegel sigue siendo un referente en la reflexión filosófica contemporánea. Hegel nos sigue interpelando hoy en día y de ello es prueba la existencia de una recepción dinámica que no se agota en una lectura univoca. La recepción de Hegel está constituida de una pluralidad de lecturas, que no es sino la muestra de la potencia de este pensamiento, que se hace escuchar en el mundo contemporáneo.

Es verdad, entonces, que no existe unanimidad en torno a cómo leer a Hegel: o bien reconsiderando lo que significa ontología y metafísica en ella, o bien buscando eludir esos aspectos; o bien centrando nuestra atención en torno al aspecto sistemático, o bien rescatando aspectos determinados de la obra hegeliana. Si bien el pensamiento de Hegel considera la diversidad como un momento, esta divergencia —y en algunos casos oposición— no debe considerarse como un rasgo deplorable del momento que vive el pensamiento hegeliano. Más bien lo contrario: habla de la vitalidad de esta filosofía. El presente libro pretende dar cuenta de ello.

Lo que el lector tiene entre sus manos es la reelaboración de algunos de los trabajos presentados en el III Congreso de Estudios Hegelianos realizado en Puebla y la Ciudad de México en octubre de 2015. Desde 2013 hasta el 2016 el proyecto Razón en la Historia ha organizado congresos anuales cuya finalidad principal ha sido la de reunir a quienes desde el país reflexionan en torno a la filosofía

hegeliana. El impulso que el proyecto ha cobrado a lo largo de estos cuatro años ha permitido establecer un grupo de trabajo en México y una red de especialistas de la filosofía hegeliana provenientes de distintas partes del mundo.

Hemos dividido los artículos en tres secciones: I). Posiciones en torno a la metafísica y la ontología; II) Estética y; III) Filosofía política y del espíritu.

La primera sección comienza con el artículo “De Descartes a Hegel (y vuelta): Sobre el origen y actualidad teórica del idealismo absoluto” de Héctor Ferreiro, quien analiza una de las concepciones más importantes que vinculan a Hegel con Descartes, a saber, la autoconciencia. Una verdadera revolución teórica, cuyos corolarios los autores posteriores a Descartes intentaron explicitar. Según el autor, Hegel afirmaría que la absolutización del principio idealista propuesto por Descartes significa un retorno al espíritu genuino de su pensamiento. Mediante el análisis de algunas tesis centrales en su proceso de constitución, Ferreiro explica la naturaleza del paradigma del idealismo absoluto y, sobre esta base, examina su relevancia para la problemática filosófica del presente en el ámbito de la teoría del conocimiento y la ontología.

Por su parte, el artículo de Sergio Pérez Cortés “La realidad efectiva en Hegel” explora La sección tercera de la Doctrina de la esencia en la Lógica de Hegel, que lleva el nombre de Realidad Efectiva (*Wirklichkeit*). A pesar del alto grado de abstracción que caracteriza a la *Ciencia de la lógica*, en esta sección, sostiene Pérez, Hegel afirma su convicción de que la tarea de la filosofía es pura y simplemente pensar nuestra realidad presente. Y sin embargo, la realidad efectiva no es cualquier realidad sino aquella parcela en la que se unifican perfectamente el ser existente y la esencia reflexiva que comprende esa existencia. La tesis de Sergio Pérez es que Hegel le propone a los filósofos no perder nunca de vista la realidad efectiva pero les exige que aprendan a verla de manera racional. El lector encontrará allí una propuesta de lectura de esa sección.

En “El escepticismo de Hegel”, Luis Guzmán nos señala que, aunque generalmente se asume que Hegel utiliza el ímpetu escéptico

solamente como un escalón para sus propios fines, es posible una lectura distinta. La lectura general nos dice que el escepticismo en un primer momento funciona para socavar dogmatismos filosóficos e iluminar las aporías en las que cae el representacionalismo, para luego criticar su postura meramente negativa, y ofrecer, a través de su concepto de idea absoluta, el camino a la verdad filosófica. Luis Guzmán, por el contrario, propone una lectura en la que Hegel no deja atrás al escepticismo sino que lo transforma, revelando su potencial positivo: un concepto de verdad fundamentado en, y atravesado por, el error.

Jorge Armando Reyes Escobar en "Hegel: Prolegómenos para una consideración de su filosofía de la naturaleza" realiza un mapeo de las interpretaciones más recientes sobre la filosofía de la naturaleza de Hegel con la finalidad de reconocer las implicaciones de éstas. La finalidad de esto es dar los primeros pasos para una interpretación de esta parte a menudo olvidada de la obra de Hegel. Lo que no debemos perder de vista en estos debates, dice Reyes Escobar, es que la filosofía hegeliana implica la unidad de ser y pensamiento.

Por otra parte, en "El fundamento determinado", Javier Balladares revisa el capítulo del mismo nombre que se encuentra en la *Ciencia de la lógica*. Allí Hegel desarrolla su concepción del fundamento formal, real y completo. El propósito de esa intervención es mostrar la transformación del concepto de fundamento que implica el desenvolvimiento inherente presentado por Hegel. Esto con la finalidad de mostrar la tesis —sostenida por varios estudiosos de la obra de Hegel— de que la filosofía de Hegel no es fundacionalista en su sentido clásico. La tesis de Balladares es que la determinación de fundamento no es desechada o suprimida en el pensamiento de Hegel, pero sí radicalmente transformada.

Alejandro Cavallazzi examina las lecturas contemporáneas en torno al sistema hegeliano en el mundo anglosajón. Su revisión comienza con el renacimiento de Hegel en Francia y se traslada a la recepción llamada "metafísica" iniciada por Charles Taylor en 1975. Esta revisión continúa con la lectura histórica-epistemológica de Robert Pippin. Finalmente, Cavallazzi busca dar cuenta de una tercera propuesta formulada por William Maker y Stephen Houlgate.

Esta corriente, nos asegura, se inclina a mediar las propuestas de lectura de Taylor y Pippin. De allí el nombre de su ensayo: "El sistema como epistemología o metafísica. Lecturas contemporáneas de Hegel en el mundo anglosajón."

Esta sección del libro concluye con "La noción de objeto en Hegel y su crítica al pensamiento abstracto" de Gustavo Macedo Rodríguez, quien parte del análisis de textos tempranos como el escrito sobre la "Diferencia", "¿Quién piensa abstractamente?" y "Fe y saber", para presentar una serie de consideraciones en torno a la concepción de objeto en la filosofía hegeliana. Con esta concepción del objeto, llamada "tesis organológica", Hegel intentaría desmarcarse de lo que él llama pensamiento abstracto —que incluye no sólo la metafísica tradicional (Christian Wolff y Spinoza) sino también filosofías idealistas como la de Fichte y Schelling—. ¿Qué tan exitoso es Hegel en esta empresa y cómo influye esta idea en escritos posteriores como la *Fenomenología del Espíritu* y la *Ciencia de la Lógica*? son las preguntas que Macedo busca plantear.

En la segunda sección de este libro, que denominamos "Estética", reúne dos intervenciones que serán de sumo interés para los comprometidos en esta área de la filosofía. Niklas Hebing contribuye con "El cuerpo que ríe y comedia en lo ético. Una investigación sobre la antropología y la estética de Hegel", que busca posicionar un aspecto poco trabajado de la obra hegeliana: la comedia. Es sabido la influencia que han ejercido los análisis de la tragedia de nuestro filósofo. Pero en su obra también hallaremos valiosas intervenciones sobre lo cómico, ancladas en un estudio detallado sobre fuentes como la *Fenomenología del espíritu* y las *Lecciones sobre filosofía del arte*. Intervenciones que son muy precisas y relevantes en torno al contenido político del arte, y las posibilidades críticas que éste puede adelantar hacia determinadas situaciones sociopolíticas. A final de cuentas se muestra a la consciencia cómica como una consciencia emancipada y segura de su carácter activo y transformador de la realidad.

Por su parte, Marco Aurélio Werle en "El domingo de la vida y los días de semana. Ironía y negatividad en Hegel y en el

romanticismo", investiga cómo Hegel, en su texto sobre los escritos póstumos de Solger, articula un examen crítico del romanticismo. Hegel analiza, por un lado, cómo fue posible el punto de vista del romanticismo; por otro lado, realiza una consideración especulativa y dialéctica de los principios del romanticismo y su aplicación al campo de la producción literaria y de la crítica poética y artística. Ambos lados presentan estrategias distintas de abordaje de la ironía por intermedio de la obra de Solger: mientras en el primero Hegel piensa el romanticismo y la ironía en el marco de un examen de lo que él considera una crisis de la cultura alemana y desarrolla un examen del romanticismo en ciertas producciones literarias de Kleist, Tieck y Novalis, en el segundo lado, por el contrario, la ironía es evaluada en el horizonte de una discusión sobre la presencia de la infinitud en la finitud.

La tercera y última sección del presente libro comienza con el análisis sobre la familia de Gabriel Amengual Coll. El análisis de este concepto, nos recuerda Amengual, es una de las cuestiones menos consideradas. Sin embargo, la familia no es un tema menor en la obra hegeliana ni un problema de poco interés. Más aún si consideramos las transformaciones que esta institución ha tenido y sigue teniendo. Dada su importancia, Amengual se propone un análisis de esta institución en la *Filosofía del Derecho*. Como el lector observará, la *familia* implica una constelación de conceptos e instituciones que merecen un trabajo detallado pues el horizonte que implica es de gran alcance.

Por su parte, Yared Elguera en su artículo "Antígona, la acción humana como el motor de la eticidad" recurre al famoso análisis de Hegel sobre la tragedia de Sófocles para dar cuenta de algunos aspectos de gran importancia para entender la concepción de eticidad en Hegel. Yared Elguera nos recuerda que Hegel analiza *Antigona* en el contexto de su reconstrucción de la estructura de la realidad antigua, a través de la relación del ser humano en su particularidad con el mundo social y la historia misma. En esta reconstrucción la acción humana juega un papel primordial.

"Memoria ¿depositaria o hacedora de historia?" de Zaida Olvera defiende la idea de que la epistemología hegelina puede ayudarnos a distinguir entre la historia que "recuerda" el pasado y la filosofía de la historia que lo "piensa". Junto con Max Winter, asume que la filosofía de la historia hegeliana no posee un carácter representacional. Se basa en el análisis de los conceptos de memoria, recuerdo y pensamiento, el cual pondrá en evidencia que si bien hay una memoria al servicio de la filosofía de la historia, esta memoria poseerá una relación particular con el pensamiento que la diferenciará de la memoria contenedora de nombres.

El trabajo de Fernando Huesca Ramón, "La filosofía de la historia de Roma de Hegel", se enfoca también en la filosofía de la historia de Hegel. Huesca afirma que el papel de la historia universal en la filosofía política del Hegel de madurez es decisivo e innegable. El el tratamiento filosófico de la historia hay que buscar los elementos de desarrollo, tanto en lo conceptual como en lo social-institucional, que apuntan hacia la *realización de la libertad*. En el artículo aquí publicado, Huesca busca bosquejar y explicitar los elementos conceptuales de análisis histórico que son desplegados en las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* de Hegel, y por otro ejemplificar con un tema histórico concreto (aquí la historia de Roma), cómo los motivos de análisis filosófico hegeliano son de gran relevancia para el estudio de situaciones históricas determinadas.

Otro aspecto que ha cobrado relevancia en los últimos años es la lectura e interpretación de la obra de juventud de Hegel. Ana María Miranda trabaja en esa dirección. "Positividad de la ley, violencia de la legalidad" busca realizar un recorrido del examen de Hegel del concepto de *positividad* implicado en las formulaciones religiosas del judaísmo y cristianismo. De acuerdo a la lectura de Miranda, los textos de juventud de Hegel muestran cómo ambas positividades ejercen un tipo específico de violencia, a saber, aquella que se aplica sobre la vida. En otras palabras, aquella que consiste en remplazar la legalidad por la moralidad. Este marco legal establece relaciones en las que el individuo se somete a ley, sea esta sujeción impuesta por el señor o interiorizada por la moral, por ésta el ser humano se convierte en *esclavo* de la ley.

Esta tercera sección concluye con el trabajo de Thaís Indira Vega: “El derecho de la libertad en su primer despliegue ético racional.” Es sabido que en la *Filosofía del Derecho*, Hegel configura la libertad como voluntad, la cual, va alcanzando su realización a través de diferentes esferas de actividad y de relación social, conformando así un sistema filosófico del derecho. Partiendo de esta idea, Thaís Vega se concentra en la primera parte de este despliegue en los ámbitos del derecho abstracto y de la moralidad. A través de estas primeras determinaciones, el texto pretende hacer una aproximación a algunos de los principios ético normativos que se presentan en estos niveles, y a través de los cuales, resulta posible encontrar presente el tema de la justicia, como un principio ético igualmente imbricado en el proceso filosófico de la voluntad libre, que concluira en la conformación de la eticidad y en la idea de Estado.

Esperamos que el ímpetu por estudiar la obra de Hegel, el filósofo que convoca estos artículos, estimule la colaboración de los especialistas en la filosofía de este autor, así como del público interesado en filosofía.

Javier Balladares
Yared Elguera
Fernando Huesca
Zaida Olvera

POSICIONES EN TORNO A ONTOLOGÍA Y METAFÍSICA

DE DESCARTES A HEGEL (Y VUELTA):

Sobre el origen y actualidad teórica del idealismo absoluto

Héctor Ferreiro

El *cogito* revisitado

1. Descartes es quien en la historia de la filosofía explicita por vez primera el carácter enteramente ideal de la conciencia humana. El argumento principal que lleva a Descartes a esta tesis es el del sueño. Lo que parece predominar en el tratamiento cartesiano del sueño es su rol en el contexto de una argumentación escéptica contra el alcance del conocimiento en general: el sueño, dice así Descartes, no nos permite afirmar con "certidumbre metafísica" (*certitude métaphysique*) que lo que conocemos es real.[1] "¿Cómo sabremos —pregunta Descartes en la Cuarta Parte del *Discurso del Método*— que los pensamientos que se nos ocurren durante el sueño son falsos y que no lo son los que tenemos despiertos, si muchas veces sucede que aquéllos no son menos vivos y expresos que éstos?"[2] En el

[1] AT VI, 38 [René Descartes, *Oeuvres de Descartes*, eds. Charles Adam y Paul Tannery, ed. rev., C.N.R.S. y J. Vrin, París, 1964-1976, t. 6, p. 38)].

[2] AT VI, 38: Car d'où sçait on que les pensées qui vienent en songe sont plutost fausses que les autres, vû que souuent elles ne sont pas moins viues & expresses? [NB.: Citamos el texto de Descartes con la ortografía original que figura en AT.]

trasfondo inmediato de este tratamiento del sueño está la cuestión de la *certeza*, que es la preocupación central del escepticismo. Ahora bien, la cuestión de cómo estar seguros de que los contenidos que pensamos cuando creemos estar conociendo en ellos cosas reales son, efectivamente, cosas reales y no meros contenidos mentales, es un aspecto en última instancia secundario en el contexto específico de la filosofía de Descartes — y sobre todo lo es en el de su *Wirkungsgeschichte* posterior. El aspecto teóricamente más relevante del argumento del sueño en el pensamiento de Descartes reside en que el mismo elimina la evidencia sensible como *criterio de realidad* de los contenidos de nuestras percepciones, es decir, en otros términos, que invalida el intuicionismo empírico. En efecto, el sueño muestra que, dado que le negamos retroactivamente existencia real a lo que soñamos, aquello que fundamenta que pensemos que los objetos de los que somos conscientes en la vigilia son cosas reales no puede ser que *sentimos* que son reales, precisamente porque ese sentimiento acompaña a los contenidos de la vigilia *no menos que* a los de los sueños. Sentir que *algo* es real y que eso *sea* real son así, pues, dos asuntos completamente diferentes. La percepción pierde con Descartes el privilegio epistémico que se le había atribuido antes de él y deviene un *pensamiento* más. En la exacta medida en que la percepción se convierte en un pensamiento, queda explicitado el carácter ideal de su contenido y, con ello, la intrínseca idealidad del pensamiento en general, puesto que no hay ahora ya más un acto peculiar de pensamiento que, a diferencia de todos los demás, ponga inmediatamente en contacto al pensamiento con lo que no es él.

Sobre la base del fenómeno aparentemente trivial del sueño, Descartes elimina, pues, a la percepción como criterio de realidad y, en su reverso, pone de manifiesto la idealidad estructural de la subjetividad humana. La idealidad ahora explícita de la actividad de conocimiento replantea bajo una luz completamente nueva la relación entre el pensamiento y la realidad, toda vez que no hay ya más un acto de pensamiento cuyo objeto sea una cosa real por el solo hecho de ser el contenido de ese acto. Es precisamente en este nuevo contexto donde queda planteado por primera vez expresamente el problema del carácter a primera vista representacional del

conocimiento, pues, por un lado, tenemos contenidos determinados en nuestro pensamiento —los objetos de nuestros actos cognitivos—, y, por el otro, la eventual realidad extramental de los mismos en cuanto *cosas*, realidad que no se deja ahora ya más identificar con el *contenido* de un acto cognitivo particular. El pensamiento y la realidad quedan así separados como dos extremos enfrentados, como "mente" y como "mundo"; todo el problema gira en adelante en torno a la reconstrucción de la identidad de sus respectivos contenidos en el acto de conocimiento, identidad que la teoría clásica del conocimiento simplemente otorgaba cuando, por ejemplo, afirmaba que el sensible en acto y lo sentido en acto son uno y lo mismo.[3]

2. La novedad principal de la filosofía cartesiana reside así en que el espíritu humano debe reconstruir su concepción acerca de los problemas fundamentales de la filosofía desde el carácter representacional de la actividad de conocimiento. El carácter en primera instancia representacional de la actividad cognitiva pareciera implicar a su vez una concepción *representacionalista* de los contenidos de los actos cognitivos, según la cual dichos contenidos se relacionarían sólo mediatamente con las cosas del mundo real fuera de la mente. En el caso específico de la filosofía de Descartes, tendríamos así, por un lado, al *cogito*, es decir, a la mente, y, por el otro, a la *res extensa*, es decir, al mundo. Ahora bien, de lo que Descartes propiamente toma conciencia es de que *todo* contenido que el sujeto conoce es una modificación de su actividad de pensar; la diferencia, según esto, no se plantea entonces entre pensamiento y extensión, sino, en rigor, entre pensamiento y *realidad*. Si esto es así, la contraposición que queda establecida a partir de Descartes no es entre *res cogitans* y *res extensa*, sino entre *cogitatio*, por un lado, y *res* en general (*cogitans*, *divina* y *extensa*), por el otro. La fórmula del *cogito* cobra desde esta perspectiva un sentido nuevo, pues debería ser entendida como la atribución de realidad al contenido del pensamiento *que se piensa a sí mismo*. Según esto, "cogito ergo sum" debería ser leído primariamente como

[3] Cf. Aristóteles, *De Anima* III 2, 425 b27-28 [Aristote, *De l'ame*, ed. A. Jannone, traducción y notas E. Barbotin, Les Belles Lettres, París, 1966, p. 70].

"cogito ergo sum *res* cogitans"; dicho más claramente: al igual que los restantes contenidos —al igual que todo contenido posible—, para Descartes el pensar que se piensa sería él *también*, en cuanto objeto para sí mismo, una representación en primera instancia sólo subjetiva, una *cogitatio*; en esta exacta medida, la *existencia* del pensar, es decir, el que el pensamiento exista en el universo como una *cosa* —como *res*— *tampoco* estaría dado inmediatamente en el mero pensamiento de sí mismo. El *cogito* no debería, pues, ser considerado como una proposición tautológica o analítica —la del "soy" en cuanto inmediatamente implicado en el "pienso"— que habría sido formulada por Descartes en forma ambigua como una inferencia, sino realmente como una argumentación o inferencia en sentido propio, a saber: la que va del pensar en cuanto representación subjetiva (*cogito*) a la existencia del contenido de esa representación en cuanto cosa real (*res cogitans*)[4]: la conclusión de esta inferencia —inferencia que a ojos de Descartes, que suscribe un intuicionismo lógico, es intuitivamente evidente[5]— no es otra que la existencia

[4] La literatura secundaria dedicada a analizar el sentido de la fórmula "cogito ergo sum" es entretanto casi inabarcable; una exposición resumida de algunas de las principales variantes de interpretación puede encontrarse en Hartmut Brands, *Cogito ergo Sum. Interpretationen von Kant bis Nietzsche,* Alber, Freiburg im Breisgau, 1982 y en Peter Markie, "The Cogito and its importance", en *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. John Cottingham, Cambridge University Press, New York, 1992, pp. 140-173. Al debate tradicional, el cual gira principalmente en torno a si el cogito es una *intuición* o una *inferencia*, se ha sumado en las últimas décadas la interpretación propuesta por Jaako Hintikka del cogito como una performación (*performance*). Jaako Hintikka, "Cogito Ergo Sum: Inference or Performance?", en *The Philosophical Review* 71, 1962, pp 3-32; cf. Fred Feldman, "On the performatory interpretation of the cogito", en *Philosophical Review* 82, no. 3, 1973, pp. 345-363. La interpretación del cogito que proponemos en el presente artículo se ubica, en términos generales, dentro del grupo de las interpretaciones inferencialistas, pero su novedad respecto de éstas es que asigna un rol central a los compromisos *ontológicos* del "sum" contenido en la fórmula cartesiana.

[5] Cf. Stephen Gaukroger, *Cartesian Logic: An Essay on Descartes's Conception of Inference*, Clarendon Press, Oxford, 1989, p. 51; Stephen Gaukroger, "Descartes' Conception of Inference", en *Metaphysics and Philosophy of Science in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. Essays in honour of Gerd Buchdahl*, ed. R.S. Woolhouse, Kluwer, Dordrecht, Boston y Londres, 1988, p. 117; Jean-Luc Marion, "Cartesian metaphysics and the role of the simple natures", en *The Cambridge Companion to Descartes*, ed. John Cottingham, Cambridge University Press, New York, 1992, pp. 119 y 127; Charles Larmore, "Descartes' Psychologistic Theory of Assent", en *History of Philosophy Quarterly* 1, no. 1, 1984, pp. 61-74 (esp. pp. 62 y 65); André Bourassa, "Descartes et la connaissance intuitive", en *Dialogue* 6, no. 4, 1968, pp. 539-554.

real del pensar consciente en cuanto objeto de su propia reflexión sobre sí. En la medida en que es un contenido para sí mismo, el pensamiento es para Descartes una representación que esta vez, sin embargo, a diferencia de las demás, implica la existencia del contenido representado. Se trata así, pues, de un argumento que transita de un contenido —el pensar— a otro —la existencia del pensar—; de una auténtica derivación de una conclusión —la existencia— a partir de una premisa —las determinaciones que definen la actividad de pensar como contenido representable por el mismo pensamiento. La condición de posibilidad de esta particular inferencia es precisamente el dualismo general de representación subjetiva y existencia extramental que establece el argumento del sueño al anular toda forma de intuicionismo perceptual, es decir, tanto en lo que respecta a la conciencia de los objetos sensibles (mundo) como en lo que respecta a la autoconciencia empírica (yo). El *ergo* en la fórmula del *cogito* sería entonces el signo explícito de que para Descartes dicho dualismo afecta no menos al pensar en cuanto contenido para sí mismo que a cualquier otro contenido del pensar. En otro términos: la actividad de pensar que se ha puesto a sí misma como objeto es un objeto cuya existencia esa actividad misma no puede negar, es decir, no puede reducir nuevamente a un mero objeto intencional de sí misma. Con esto queda dicho que la autoconsciencia, a diferencia de todo otro contenido, no sólo contiene tautológicamente su propia presencia intencional o representacional, sino también inferencialmente su propia existencia real. Este carácter excepcional y único de la autoconsciencia humana respecto de todos los demás contenidos de conocimiento es precisamente lo que, según Hegel, fue por primera vez advertido en la historia de la filosofía por Descartes.[6]

---

[6] Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*, eds. Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, t. 20: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III* [= W20], 120: Wir kommen eigentlich jetzt erst zur Philosophie der neuen Welt und fangen diese mit Cartesius an. Mit ihm treten wir eigentlich in eine selbständige Philosophie ein, welche weiß, daß sie selbständig aus der Vernunft kommt und daß das Selbstbewußtsein wesentliches Moment des Wahren ist. / W20, 130: Hiermit ist auf einmal die Philosophie in ein ganz anderes Feld, ganz anderen Standpunkt versetzt, nämlich in die Sphäre der Subjektivität, das Gewisse. (…) Cartesius fängt also mit dem Standpunkt des Ich als des schlechthin Gewissen an,

La unidad fundamental mente-mundo

1. El pensar al que Descartes llega al final del proceso de la duda metódica no es, según Hegel, el pensar particular de quien enuncia el *cogito*, sino el pensar *como tal*.[7] En efecto, la duda metódica consiste en el abstraer *todo* contenido determinado posible; de este modo, al final de este proceso exhaustivo de abstracción el punto de llegada no es el pensar del individuo particular que está realizando la operación de abstracción, sino, en rigor, la autocaptación del pensar *sin más,* su relación enteramente abstracta a sí mismo. La abstracción de la determinidad en general —pues el pensar puede pensar acerca de todo contenido determinado que el mismo no existe más que como una mera modificación del propio pensar— deja al pensar ante sí mismo en cuanto *puro* pensar.[8] Pero la pura relación a sí mismo es

wie auch Fichte anfängt; ich weiß, es stellt sich in mir dar. Ein ganz anderer Boden ist so fürs Philosophieren gegeben. - Cf. también W20, 70; W20, 123; W20, 136.

[7] Cf. W20, 130: Ich hat die Bedeutung als Denken, nicht Einzelheit des Selbstbewußtseins. Der zweite Satz seiner Philosophie [= der Philosophie von Descartes, H. F.] ist daher die unmittelbare Gewißheit des Denkens. Wir müssen suchen, was gewiß ist; und das Gewisse ist die Gewißheit, das Wissen als solches in seiner reinen Form als sich auf sich beziehend. Dies ist das Denken. / W20, 391-392: Cartesius fing an: Cogito, ergo sum; ich denke, so bin ich. Das Sein des Ich ist nicht totes, sondern konkretes Sein, das höchste Sein, das Denken. Denken ist Tätigkeit; diese als Eins, Fürsichseiendes vorgestellt, ist Ich. Ich ist das abstrakte Wissen, das Wissen überhaupt; im Anfang haben wir nur das Überhaupt. – Véase asimismo G.W.F. Hegel, *Werke*, ed. cit., t. 8-10: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [= Enz (3)], § 76: In Beziehung auf den Ausgangspunkt, die oben so genannte unbefangene Metaphysik, das Prinzip des unmittelbaren Wissens betrachtet, so ergibt sich aus der Vergleichung, daß dasselbe zu jenem Anfang, den diese Metaphysik in der neueren Zeit als Cartesische Philosophie genommen hat, zurückgekehrt ist. In beiden ist behauptet: 1. Die einfache Untrennbarkeit des Denkens und Seins des Denkenden, - cogito ergo sum ist ganz dasselbe, [wie] daß mir im Bewußtsein das Sein, Realität, Existenz des Ich unmittelbar geoffenbart sei (Cartesius erklärt zugleich ausdrücklich Principia philosophiae I, 9, daß er unter Denken das Bewußtsein überhaupt als solches verstehe) und daß jene Untrennbarkeit die schlechthin erste (nicht vermittelte, bewiesene) und gewisseste Erkenntnis sei.

[8] Cf. W20, 127-128: Er [= Descartes, H. F.] hat von vorn angefangen, vom Denken als solchen; und dies ist ein absoluter Anfang. Und daß nur vom Denken angefangen werden müsse, drückt er so aus, daß man an allem zweifeln müsse. (…) De omnibus dubitandum est, war der erste Satz des Cartesius, - dies Versenken aller Voraussetzungen und Bestimmungen selbst. Es hat jedoch nicht den Sinn des Skeptizismus, der sich kein anderes Ziel setzt als das Zweifeln selbst, daß man stehenbleiben soll bei dieser Unentschiedenheit des Geistes, der darin seine Freiheit

lo que define para Hegel al *ser* (*Sein*). El ser es la positividad como tal de lo real, el haber mismo de lo que hay considerado como tal. Hegel correlaciona así el pensar puro del *cogito* con el ser puro del inicio de la Lógica.[9] En esta medida, a pesar de que el comienzo de la Lógica hegeliana parece centrarse exclusivamente en la discusión de las categorías del ser y el no-ser, Hegel tematiza allí también el tipo de relación que hay entre el ser y el pensar.[10] De hecho, si se lee

---

hat, sondern es hat vielmehr den Sinn, man müsse jedem Vorurteil entsagen - d. h. allen Voraussetzungen, die ebenso unmittelbar als wahr angenommen - und vom Denken anfangen, um erst vom Denken aus auf etwas Festes zu kommen, einen reinen Anfang zu gewinnen. (…) Unfest ist alles, insofern ich davon abstrahieren kann, d. i. denken; eben reines Denken ist Abstrahieren von allem. / W20, 120: Das allgemeine Prinzip ist jetzt, die Innerlichkeit als solche festzuhalten, die tote Äußerlichkeit, Autorität zurückzusetzen, für ungehörig anzusehen. Nach diesem Prinzip der Innerlichkeit ist nun das Denken, das Denken für sich, die reinste Spitze des Innersten, diese Innerlichkeit das, was sich für sich jetzt aufstellt.

[9] Cf. W20, 132-134: Aber das Denken als Subjekt ist das Denkende, und das ist Ich; das Denken ist das innere Beimirsein, die Unmittelbarkeit bei mir, - es ist das einfache Wissen selbst. Diese Unmittelbarkeit ist aber eben dasselbe, als was Sein heißt. (...) Aber Descartes widerlegt diesen Einwand hier selbst, indem nur das Ich, nicht der sonstige Inhalt festzuhalten ist. Das Sein nur ist identisch mit dem reinen Denken, der Inhalt mag sein, welcher er will; Ich ist gleich Denken. (...) Und wegen dieser Modifikation kann ich nicht sagen "Ich gehe, also bin ich"; denn von der Modifikation kann ich ja abstrahieren, es ist nicht mehr das allgemeine Denken. Man muß also bloß auf das reine, in diesem Konkreten enthaltene Bewußtsein sehen. Nur wenn ich heraushebe, daß ich darin als denkend bin, so liegt das reine Sein darin; und nur mit dem Allgemeinen ist das Sein verbunden. Es ist ganz leicht, diese Identität einzusehen. Denken ist das ganz Allgemeine, nicht das Besondere; in allem Besonderen ist auch das Allgemeine. Das Denken ist die Beziehung auf sich selbst, ist das Allgemeine, das reine sich Beziehen auf sich selbst, das reine Einssein mit sich. Die Frage ist nun: was ist das Sein? Da muß man sich aber nicht das Sein eines konkreten Inhalts vorstellen. Sein ist dann nichts als die einfache Unmittelbarkeit, die reine Beziehung, Identität mit sich; so ist es die Unmittelbarkeit, die auch das Denken ist. – Véase también G.W.F. Hegel, *Werke*, ed. cit., t. 3: *Phänomenologie des Geistes* [= W3], 427: Oder beide sind nicht zum Begriffe der Cartesischen Metaphysik gekommen, daß an sich Sein und Denken dasselbe ist, nicht zu dem Gedanken, daß Sein, reines Sein nicht ein konkretes Wirkliches ist, sondern die reine Abstraktion, und umgekehrt das reine Denken, die Sichselbstgleichheit oder das Wesen, teils das Negative des Selbstbewußtseins und hiermit Sein, teils als unmittelbare Einfachheit ebenso nichts anderes als Sein ist.

[10] Cf. G.W.F. Hegel, *Werke*, ed. cit., t. 5: *Wissenschaft der Logik I* [= W5], 82-83: Es [= das reine Sein, H. F.] ist die reine Unbestimmtheit und Leere. - Es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dies reine, leere Anschauen selbst. Es ist ebensowenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur dies leere Denken. (...) Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; beide werden unterschieden, so ist (existiert) Nichts in unserem Anschauen oder Denken; oder vielmehr ist es das leere Anschauen und

el inicio de la Lógica en el contexto general del Sistema hegeliano puede afirmarse que la relación entre ser y pensar es en cierto sentido su tema más relevante y rico en consecuencias.

El tratamiento hegeliano del ser y el no-ser como tales tiene el sentido de una *crítica* a esas nociones mediante la explicitación del carácter vacío y contradictorio de su significado respectivo. El objetivo de esa crítica es doble: en primer lugar, poner de manifiesto que el ser y el no-ser se dicen legítimamente sólo acerca de *aquello* que es o no es, es decir, acerca de lo *determinado*, y que es entonces sólo a partir de la determinidad como esas nociones revelan su verdadero significado; en segundo lugar, en la precisa medida en que ofrece la clave para comprender la relación entre el ser sin más y lo determinado en general, el inicio de la *Lógica* de Hegel ofrece los principios básicos de una teoría sobre la relación entre el ser y nuestras concepciones mentales sobre las cosas concretas, es decir, una teoría sobre la relación entre el ser y el pensamiento. En este respecto, la remisión de las nociones de puro ser y nada a la determinidad de la que esas nociones se dicen conduce a la tesis de que absolutizar la diferencia entre ser y no-ser como tales, de modo que no se resuelvan en las cosas concretas, implica diferenciar abstractamente a las cosas tal como serían "en sí mismas" de su conocimiento determinado por la mente humana. La tesis de la unidad del ser y el no-ser implica, por el contrario, que el ser se determina *en sí mismo* hacia las cosas que son. Las cosas concretas resultan ser, según esto, el resultado de la *autofinitización* del ser, puesto que el no-ser que convierte al ser en un ser finito determinado no es externo al ser, sino que se co-

Denken selbst und dasselbe leere Anschauen oder Denken als das reine Sein. / Enz (3) § 86: Wenn Ich = Ich oder auch die intellektuelle Anschauung wahrhaft als nur das Erste genommen wird, so ist es in dieser reinen Unmittelbarkeit nichts anderes als Sein, so wie das reine Sein umgekehrt als nicht mehr dieses abstrakte, sondern in sich die Vermittlung enthaltende Sein, reines Denken oder Anschauen ist. / W5, 68: Das reine Wissen, als in diese Einheit zusammengegangen, hat alle Beziehung auf ein Anderes und auf Vermittlung aufgehoben; es ist das Unterschiedslose; dieses Unterschiedslose hört somit selbst auf, Wissen zu sein; es ist nur einfache Unmittelbarkeit vorhanden. Die einfache Unmittelbarkeit ist selbst ein Reflexionsausdruck und bezieht sich auf den Unterschied von dem Vermittelten. In ihrem wahren Ausdrucke ist daher diese einfache Unmittelbarkeit das reine Sein." – Véase asimismo W5, 72; W5, 90-91; W5, 101; Enz (3) § 86 Zus.1; Enz (3) § 87 Zus.; W20, 133-134.

pertenece con él en aquello que es. El mundo real es así el conjunto de entes finitos y determinados que surgen al interior del ser. Ahora bien, en la exacta medida en que para Hegel, según se dijo más arriba, ser y pensar son en cuanto tales idénticos el uno con el otro, aquello que es no se contrapone al pensar del sujeto que lo conoce: la autodeterminación del *ser* en los entes determinados del mundo real es, en su contracara, la autodeterminación del *pensar* de la mente humana en ellos. Desde el momento que el pensar como tal no es diferente del ser como tal, sino tan sólo de los entes determinados, lo que es *ya* está en el pensar desde el primer momento. La diferencia del pensar respecto de lo que es no es, pues, una diferencia abstracta, sino la autodiferenciación del pensar mismo, dado que el pensar se mantiene idéntico a sí mismo en la diferencia de lo que es. A ojos de Hegel, el *cogito* formula justamente esta intrínseca unidad del ser y el pensar, la co-pertenencia radical de ambos.[11]

[11] Cf. W20, 131: Das Denken ist das Erste; die nächste Bestimmung, die hinzukommt, unmittelbar damit zusammenhängend, ist die Bestimmung des Seins. Ich denke, dies Denken enthält unmittelbar mein Sein; dies, sagt er [= Descartes, H. F.], ist das absolute Fundament aller Philosophie. Die Bestimmung des Seins ist in meinem Ich; diese Verbindung selbst ist das Erste. Das Denken als Sein und das Sein als Denken, das ist meine Gewißheit, Ich. Dies ist das berühmte Cogito, ergo sum; Denken und Sein ist so darin unzertrennlich verbunden. Diesen Satz sieht man einerseits an als einen Schluß: aus dem Denken werde das Sein geschlossen. Und besonders hat Kant gegen diesen Zusammenhang eingewandt: im Denken sei nicht das Sein enthalten, es sei verschieden vom Denken. Dies ist wichtig, aber sie sind unzertrennlich, d. h. sie machen eine Identität aus; was unzertrennlich ist, ist dennoch verschieden: aber die Identität wird durch diese Verschiedenheit nicht gefährdet, sie sind Einheit. */ Enz (3) § 465 Zus.:* Diejenigen, welche von der Philosophie nichts verstehen, schlagen zwar die Hände über den Kopf zusammen, wenn sie den Satz vernehmen: Das *Denken* ist das *Sein*. Dennoch liegt allem unserem Tun die Voraussetzung der Einheit des Denkens und des Seins zugrunde. Diese Voraussetzung machen wir als vernünftige, als denkende Wesen. / Enz (3) § 389 Zus.: Aber eben diese Stellung muß als eine unstatthafte erkannt werden, denn in Wahrheit verhält sich das Immaterielle zum Materiellen nicht wie Besonderes zu Besonderem, sondern wie das über die Besonderheit übergreifende wahrhaft Allgemeine sich zu dem Besonderen verhält, das Materielle in seiner Besonderung hat keine Wahrheit, keine Selbständigkeit gegen das Immaterielle. Jener Standpunkt der Trennung ist folglich nicht als ein letzter, absolut wahrer zu betrachten. Vielmehr kann die Trennung des Materiellen und Immateriellen nur aus der Grundlage der ursprünglichen Einheit beider erklärt werden. In den Philosophien des Descartes, Malebranche und Spinoza wird deshalb auf eine solche Einheit des Denkens und des Seins, des Geistes und der Materie zurückgegangen und diese Einheit in Gott gesetzt. - Véase asimismo W17, 532 [*Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*]: Das Sein soll verschieden von dem Begriff sein; man glaubt diesen festhalten

Hegel es un autor que ha sido criticado innumerables veces por el carácter abstruso y supuestamente extravagante de su pensamiento. La tesis de la unidad del ser y la nada así como la tesis recién expuesta de la unidad del pensar puro y del ser puro parecen pertenecer a ese tipo de ocurrencias que le habrían valido entonces merecidamente a Hegel la triste fama de autor de paradojas. Sin embargo, la tesis que Hegel está proponiendo cuando vincula la identidad del puro pensar y del puro ser con el *cogito* cartesiano es de una importancia radical para la filosofía. La operación de negar mentalmente la existencia real de todo contenido que podamos pensar nos deja ante el puro pensar; no se trata del pensar tal o cual contenido, sino del pensar que se piensa a sí mismo como tal; este pensar no puede no pensarse sino como siendo, pues aun cuando el pensar pueda pensar que cualquier otro contenido no existe, debe pensarse a sí mismo como existente como condición necesaria para que pueda estar pensando —como de hecho lo está haciendo— *ese* pensamiento, a saber: que nada de lo que piensa existe. Hegel lee esta circunstancia de la siguiente manera: si se lo considera como tal, el pensar no se distingue del ser como tal —aunque sí de aquello que es[12]—, puesto que aun abstrayendo de

zu können als subjektiven, als endlichen, aber die Bestimmung des Seins ist am Begriffe selbst. Diese Endlichkeit der Subjektivität ist an ihm selbst aufgehoben, und die Einheit des Seins und des Begriffs ist nicht eine Voraussetzung gegen ihn, an der er gemessen wird. (...) Der Begriff hat so das Sein an ihm selbst, er ist selbst dies, seine Einseitigkeit aufzuheben; es ist bloße Meinung, wenn man das Sein vom Begriff entfernt zu haben glaubt. Wenn Kant sagt, man könne aus dem Begriff die Realität nicht herausklauben, so ist da der Begriff als endlich gefaßt. Das Endliche ist aber dies sich selbst Aufhebende, und indem wir so den Begriff als getrennt vom Sein hatten betrachten sollen, hatten wir eben die Beziehung auf sich, die das Sein ist an ihm selber. / W17, 212: Im Gedanken Anselms hat die Bestimmung von Vollkommenheit in der Tat auch den Sinn, daß sie sei die Einheit des Begriffs und der Realität. Auch bei Descartes und Spinoza ist Gott das Erste, die absolute Einheit des Denkens und des Seins, cogito, ergo sum, die absolute Substanz.

[12] Cf. Enz (3) § 88 Zus.: Man hört sehr häufig behaupten, das Denken sei dem Sein entgegengesetzt. Bei solcher Behauptung wäre indes zunächst zu fragen, was unter dem Sein verstanden werde. Nehmen wir das Sein auf, wie solches die Reflexion bestimmt, so können wir von demselben nur aussagen, es sei dasselbe das schlechthin Identische und Affirmative. Betrachten wir nunmehr das Denken, so kann es uns nicht entgehen, daß dasselbe wenigstens gleichfalls das schlechthin mit sich Identische ist. Beiden, dem Sein und dem Denken, kommt somit dieselbe Bestimmung zu. Diese Identität des Seins und des Denkens ist nun aber nicht konkret zu nehmen und somit nicht zu sagen, der Stein sei als seiender dasselbe, was der denkende Mensch ist.

todo contenido al pensar no le resulta posible pensar que él mismo no existe. Precisamente por esta razón no puede contraponerse lo que hay o existe al pensar como si fueran dos *cosas* diferentes: en la exacta medida en que *lo que es* es una realización particular del ser, es decir, una autodiferenciación del ser, ello mismo es también una autodiferenciación del pensar. Cuando nos concentramos en el pensar como tal vemos que allí no nos sale al encuentro ninguna diferencia con el ser; la diferencia aparece sólo cuando consideramos las cosas determinadas que son, no su ser mismo; pero las cosas que son una autodiferenciación del ser; por lo tanto, el pensar, que es idéntico al ser, acompaña, por así decirlo, al ser en esa autocontracción y autodeterminación hacia las cosas: *en ningún momento se disocian, como si fueran dos entes diferentes, el pensar y el ser, la mente y el mundo*. Los entes ciertamente se diferencian entre sí, pero en la medida en que ser y pensar no difieren el uno del otro la diferencia entre lo que es y el pensar es la misma que la diferencia entre lo que es y el ser, es decir, no es una diferencia abstracta que enfrenta a los términos diferenciados. Ésta es la tesis fundamental que Hegel ve contenida en el *cogito* cartesiano. Pero esta tesis implica también que la separación entre pensar y ser, entre mente y mundo, no es entonces más que el resultado de una operación lógica posterior y retroactiva que tergiversa la primigenia unidad constitutiva de ambos.

2. La tesis hegeliana de la identidad del ser y el pensar no significa, como es en principio el caso en la tesis berkeleyana del *esse est percipi*, que el ser se identifique con el pensar del sujeto singular, sino que lo hace sólo con el pensar considerado sin referencia a contenido alguno, salvo al pensar mismo; el pensamiento, sin embargo, no es propiamente un contenido *particular* del pensar, sino el pensar mismo devenido como tal para sí. La operación de abstracción total que resulta en el *cogito* explicita la co-pertenencia intrínseca de ser y pensar, puesto que, según se expuso, el pensar puede pensar que todo contenido es una mera representación a la que no le corresponde una cosa real del mundo, con excepción del pensar mismo en cuanto objeto para sí mismo: a este puro pensar le resulta imposible separar su propia determinidad de su existencia.

La separación y disociación recíproca de ser y pensar es posible sólo cuando lo que el pensar considera no es el pensar mismo, sino en forma aislada los objetos particulares de pensamiento, es decir, lo que Hegel denomina "representaciones" (*Vorstellungen*).[13]

En las primeras formas de su actividad cognitiva, el espíritu se encuentra en una unidad inmediata y pre-consciente con aquello que lo determina o afecta: el primer acto de conocimiento, esto es, en el lenguaje de Hegel, la sensación (*Empfindung*) o sentimiento (*Gefühl*)[14], es así el puro estar-determinada la mente humana; en el segundo acto, esto es, en la forma general de la intuición (*Anschauung*), comienza la actividad reflexiva de la mente sobre su estar-determinada, sin que todavía ella logre, empero, superar el estado general de unidad y compenetración inmediata con su inicial estar-determinada.[15] En la exacta medida en que en estas primeras formas cognitivas el pensar persiste en la fase de su unidad inmediata

---

[13] Cf. Enz (3) § 451: Die Vorstellung ist als die erinnerte Anschauung die Mitte zwischen dem unmittelbaren Bestimmt-sich-Finden der Intelligenz und derselben in ihrer Freiheit, dem Denken. Die Vorstellung ist das Ihrige der Intelligenz noch mit einseitiger Subjektivität, indem dies Ihrige noch bedingt durch die Unmittelbarkeit, nicht an ihm selbst das Sein ist. – Véase en este sentido también W20, 360-361: Allerdings liegt nicht positiv im Begriff die Bestimmung des Seins; er ist ein Anderes als Objektivität, Realität. Das Andere liegt nicht fertig in ihm; und bleiben wir bei dem Begriff stehen, so bleiben wir beim Sein als dem Anderen des Begriffs stehen. Wir haben die Vorstellung und eben nicht das Sein; es wird an der Trennung beider festgehalten. Daß hundert mögliche Taler eingebildet etwas anderes sind als hundert wirkliche, dies ist ein so populärer Gedanke, daß nichts so gute Aufnahme gefunden hat als dies, daß aus dem Begriff nicht zum Sein übergegangen werden könnte; wenn ich mir hundert Taler einbilde, so habe ich sie noch nicht. Ebenso populär kann man sagen: das Einbilden muß man bleiben lassen. α) Es ist eine bloße Vorstellung, d. h. das bloß Eingebildete ist unwahr.

[14] En la primera edición de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1817), Hegel utiliza en forma indistinta los términos "sensación" (*Empfindung*) y "sentimiento" (*Gefühl*) para referirse a la primera forma cognitiva del espíritu humano – cf. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817). Gesammelte Werke*, t. 13, ed. Wolfgang Bonsiepen y Klaus Grotsch, Meiner, Hamburg, 2000, [= Enz (1)], § 369; § 370 Anm., § 372 y § 374). A partir de la *Enciclopedia* de 1827, sin embargo, Hegel destierra de la Psicología la categoría "sensación" y utiliza en adelante en forma exclusiva la de "sentimiento" – cf. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827). Gesammelte Werke*, t. 19, ed. Wolfgang Bonsiepen y Hans-Christian Lucas, Meiner, Hamburg, 1989, [= Enz (2)], §§ 446-448; Enz (3) §§ 446-448.

[15] Cf. Enz (3) §§ 449-450.

consigo mismo, no hay propiamente distinción y separación respecto del ser que le es idéntico; *precisamente por esta razón* aquello que es sentido e intuido se le presenta a la mente *como una cosa del mundo real*. La disociación del contenido pensado respecto del ser y su consecuente *subjetivación* resulta del posterior aislamiento de ese contenido respecto del plexo total de determinaciones en el que el mismo se encuentra en las formas cognitivas del sentimiento y la intuición. Al ser aislado de la totalidad en que ser y pensar están indisolublemente unidos, el contenido se disocia del ser y aparece entonces como un contenido solamente subjetivo, es decir, como un contenido que no forma ya más parte del mundo real; recíprocamente, el mundo queda en ese mismo acto diferenciado de modo abstracto, en cuanto mundo meramente objetivo, del pensar como actividad meramente subjetiva. Cuando es recortado respecto de la totalidad que es el pensar —el cual, en cuanto unidad indivisa del sujeto y el objeto, es siempre ya un "pensar-mundo"— el objeto pensado pierde su pertenencia al mundo y deviene un contenido formalmente ideal, unilateralmente subjetivo.[16] Al estar-determinada la mente humana se escinde *en sí mismo*: por un lado, ese estar-determinado de la mente se presenta como un mundo real y, por el otro, como una *re*-presentación ideal de ese mundo. La disociación de la primigenia unidad del pensar y el ser que define al punto de vista de la forma cognitiva de la representación es para Hegel un momento necesario del proceso de conocimiento, pero ese punto de vista no debe ser absolutizado. Mediante la duda metódica, Descartes ciertamente universaliza en

---

[16] Véase en este sentido G.W.F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, t. 3, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. 1. Einleitung und Begriff der Religion*, ed. Walter Jaeschke (Hamburg: Meiner, 1983) [= Rel I], 173-174: Alle anderen konkreten empirischen Dinge sind auch, sind identisch mit sich; dies ist abstrakt ihr Sein als Sein. Dies Sein ist gemeinschaftlich mit mir; ich bin, dieser Gegenstand ist auch. Aber weil er Gegenstand meines Wissens ist, so ist er so beschaffen, daß ich auch sein Sein von ihm abziehen kann; ich weiß ihn, ich stelle mir ihn vor, glaube an ihn, aber dies Geglaubte ist ein Sein nur in meinem Bewußtsein. Es treten somit die Allgemeinheit und diese Bestimmung der Unmittelbarkeit auseinander und müssen es. Diese Reflexion muß eintreten; daß er mir Gegenstand ist und daß er ist, das ist trennbar. (...) Ich zweifle nicht, daß ich bin, denn eben ich bin diese unmittelbare Beziehung auf mich, da ist das Sein schlechthin in mir selbst; von meinem Sein kann ich nicht abstrahieren, denn das Denken ist die Tätigkeit des Allgemeinen, die einfache Beziehung auf sich. Im Abstrahieren selbst ist das Sein; so fällt das Sein von dem anderen Gegenstand hinweg.

un primer paso el momento de la representación, pero para llegar en un segundo paso al pensar como tal que no puede aplicar a sí mismo la disociación de ser y pensar propia del representar. Quien a ojos de Hegel absolutiza el modo de consideración específico de la representación es Kant.[17]

Kant y el problema del representacionalismo

1. Kant sostiene que la existencia real no es un posible predicado de los contenidos de nuestros conceptos mentales. Para Kant, la existencia es la simultánea posición en cuanto cosa real del mundo del conjunto total de predicados que definen el contenido determinado de un concepto.[18] Precisamente porque a sus ojos la

---

[17] Cf. W20, 362-363: Descartes behauptet ausdrücklich nur beim Begriffe Gottes jene Einheit (eben das ist Gott) und spricht von keinen hundert Talern; sie sind nicht eine Existenz, die Begriff an ihr selbst ist. Eben absolut hebt sich jener Gegensatz auf, d. h. das Endliche vergeht; er gilt nur in der Philosophie der Endlichkeit. (...) Die Bestimmung, an der Kant festhält, ist die, daß aus dem Begriff nicht das Sein herausgeklaubt werden kann. Hiervon ist die Folge, daß die Vernunft es ist, die Gedanken des Unendlichen, Unbestimmten zu haben, aber daß von ihrer Idee getrennt ist die Bestimmung überhaupt und näher die Bestimmung, die Sein heißt. / *W20, 314*: Die *Kantische* Philosophie stellt das Formelle der Aufgabe zunächst auf, hat aber nur die abstrakte Absolutheit der Vernunft im Selbstbewußtsein zum Resultate und einerseits eine Seichtigkeit und eine Mattheit, die im Kritischen und Negativen bleibt und für etwas Positives sich an Tatsachen des Bewußtseins und Ahnen hält, die auf den Gedanken Verzicht tut und zum Gefühl zurückkehrt. / W20, 360: Der ontologische Beweis geht vom absoluten Begriffe aus, schließt aus dem Begriff auf das Sein; es wird Übergang zum Sein gemacht: so bei Anselm, Descartes, Spinoza; alle nehmen Einheit des Seins und Denkens an. Kant sagt aber: diesem Ideal der Vernunft kann ebensowenig Realität verschafft werden; es gibt keinen Übergang von dem Begriff in das Sein, aus dem Begriff kann das Sein nicht abgeleitet werden. (...) D. h. gerade jene Synthese des Begriffs und des Seins oder die Existenz zu begreifen, d. h. sie als Begriff zu setzen, dazu kommt Kant nicht.

[18] Cf. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Jens Timmermann, Meiner, Hamburg, 1998, [= KrV], A 598/B 626: Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. - KrV, A 599/B 627: Nehme ich nun das Subjekt (Gott) mit allen seinen Prädikaten (worunter auch die Allmacht gehöret) zusammen, und sage: Gott ist, oder es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten. – Véase asimismo Immanuel Kant, *Kants gesammelte Schriften*, ed. Königlich Preussische (*luego*: Deutsche) Akademie der Wissenschaften, Reimer [*luego*: De Gruyter], Berlin, 1900ss., t. 2, 73 [*Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*] (AA

existencia de lo que consideramos como una cosa real no nos es dada en el *contenido* de un concepto, Kant sostiene que aun en el caso que un concepto estuviese exhaustivamente determinado nunca estaríamos con él ante una cosa real.[19] Según la forma de concebir el fenómeno del conocimiento que Kant suscribe, mediante conceptos la mente humana conoce qué es o cómo es algo, no el hecho de que sea. En esta medida, aunque le concede a la actividad conceptual una función decisiva en el funcionamiento del conocimiento sensible, Kant no puede evitar asumir un enfoque en último análisis *empirista* sobre la percepción. Descartes consideró que la percepción *no* está en condiciones de garantizar que el objeto percibido sea algo más que una mera modificación del propio acto de percepción; con esto, Descartes reduce la percepción a un pensamiento más entre otros y su objeto a un contenido primariamente subjetivo, cuya existencia no está asegurada por el hecho mismo de percibirlo. Para Kant, por el contrario, en la percepción sensible la mente humana entra en contacto con la realidad; la percepción misma, sin embargo, sólo puede dar cuenta para Kant de que hay o existe algo real, no de cómo es. En este contexto de análisis del fenómeno del conocimiento, según el cual la mente conoce en forma determinada sólo sus propios contenidos internos, resulta indispensable postular una instancia de vinculación o contacto entre el ámbito formal de los determinados

02: 73.20-25): Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädikate, welches als ein solches jederzeit bloß beziehungsweise auf einander Ding gesetzt wird. Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach und mit dem vom Sein überhaupt einerlei. / AA 02: 74.06-09: Wenn ich sage: Gott ist allmächtig, so wird nur diese logische Beziehung zwischen Gott und der Allmacht gedacht, da die letztere ein Merkmal des erstern ist. Weiter wird hier nichts gesetzt. Ob Gott sei, das ist, absolute gesetzt sei oder existire, das ist darin gar nicht enthalten. - Sobre la tesis kantiana del ser como posición véase especialmente el extenso estudio de Hardy Neumann, *Die neue Seinsbestimmung in der reinen theoretischen Philosophie Kants: Das Sein als Position,* Duncker & Humblot, Berlin, 2006; Hardy Neumann, "El ser como posición en Kant", en *Philosophica* 18, 1995, pp. 119-130.

[19] Cf. Kant, AA 28: 313 [*Vorlesungen über die Metaphysik*]: Nun kann ich aber das reale Daseyn von Gott prädiciren; denn das Seyn ist eine Position des Dinges mit allen seinen Prädicaten. Wenn ich alle Realitäten und Prädicate eines Dinges hergezählt habe; so kann ich mir alle diese Prädicate denken. Nun folgt aber nicht, daß ein solches Ding, dessen Prädicate ich mir gedacht habe, da seyn muß; nur wenn es wirklich da ist, dann kann es alle diese Prädicate haben.

mentales y el ámbito fáctico del mundo real que les es externo: para Kant, dicha instancia necesaria de vinculación de ambas esferas específicamente diferentes no es sino la percepción sensible.

La tesis de que mediante conceptos no conocemos que existen cosas, sino solamente cómo son, y que, por tanto, para conocer si existen se requiere de una intuición sensible, es considerada por Kant como una obviedad o truismo.[20] La razón por la que Kant atribuye a esta tesis el carácter de una verdad de Perogrullo no parece ser otra que el que los conceptos, aun cuando su contenido esté determinado hasta la singularidad, no son en ningún caso una percepción. Si bien esta apreciación de Kant es evidentemente correcta, puesto que el que nuestro lenguaje se refiera singularmente a un objeto no produce nunca una percepción nueva, la diferencia en cuanto tal irreductible entre conceptos y percepciones no tiene por qué ser interpretada, tal como lo hace Kant, como una diferencia entre el plano general de lo *mental* y el plano general de lo *real*, respectivamente. La correlación de lo conceptual con lo meramente mental y de lo sensible con lo real descansa sobre la particular interpretación de ambos que Kant suscribe, a saber: que los conceptos son existencialmente y las percepciones cualitativamente "neutras", es decir, en otros términos, que el contenido positivo de los conceptos no incluye la existencia de sus objetos y que el contenido de las percepciones es idéntico al de los conceptos, por lo cual el aporte específico de la percepción a la actividad cognitiva es entonces la facticidad o existencia real de los objetos percibidos.[21] La identificación de la determinidad del contenido de los conceptos con la de las percepciones es, en efecto, la fuente última del remanente compromiso empirista que Kant está obligado a asumir para poder explicar que en el acto de conocimiento la mente humana conoce algo real y no tan sólo algo

[20] Cf. KrV, A 598/B 626.

[21] Cf. en este sentido KrV, A 600-601/B 628-629: Denn durch den Begriff wird der Gegenstand nur mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empirischen Erkenntnis überhaupt als einstimmig, durch die Existenz aber als in dem Kontext der gesamten Erfahrung enthalten gedacht; da denn durch die Verknüpfung mit dem Inhalte der gesamten Erfahrung der Begriff vom Gegenstande nicht im mindesten vermehrt wird, unser Denken aber durch denselben eine mögliche Wahrnehmung mehr bekommt.

determinado. Si el contenido del concepto y la percepción es en cada caso idéntico, la existencia deviene *extrínseca* a ambos y debe ser interpretada como un elemento concomitante propio tan sólo de la percepción. En efecto, a pesar de su identidad con el contenido subjetivo del concepto, el contenido percibido debe distinguirse, después de todo, de él, toda vez que siendo, según Kant, el contenido de la percepción y el del concepto exactamente el mismo, aquél es considerado como una cosa del mundo real, mientras que éste es considerado como un contenido solamente mental. Con esto se le atribuye a la percepción un *status* epistémico privilegiado respecto de los demás actos cognitivos, puesto que la percepción comparte su contenido cualitativo con el concepto, pero además garantiza la realidad u objetividad de su propio contenido.

2. Para Hegel, la tesis kantiana de la diferencia entre existencia y concepto —es decir, en último análisis, entre ser y pensar— descansa en la absolutización e hipostasiación del contenido que la mente se *representa* en su interior. Cuando el pensamiento aísla y delimita un haz de determinaciones respecto de su originario contexto en el que ellas están relacionadas con todas las demás determinaciones que constituyen el mundo, el conjunto de determinaciones delimitado respecto del conjunto total y exhaustivo de determinaciones del mundo pasa a constituir en ese mismo acto un contenido presente ahora de modo artificialmente abstracto "en" la mente que lo aisla y conoce. Pero para Hegel este estado de abstracción y resultante subjetividad del contenido de la representación no forma parte de su determinidad específica; es el pensamiento el que le confiere al contenido ese carácter ideal-subjetivo al aislarlo del contexto al que originariamente pertenece y en el que aparece siempre como algo real. La determinidad de cada contenido que el sujeto conoce se da siempre en un contexto exhaustivo de determinaciones con las que ella está en relación; la forma de la sola relación consigo misma no es, pues, constitutiva de la determinidad.[22] Ahora bien, si la determinidad es absolutizada en este estado artificial de sola

[22] Cf. W5, 90.

relación a sí misma, su presencia en el contexto del mundo queda recíprocamente aislada y absolutizada y se le concede con ello también la forma de la abstracta relación a sí misma. Aislado e hipostasiado, el simple hecho de aparecer la determinidad en el plexo total de determinaciones del mundo se convierte en adelante en un *contenido* —la "existencia"—, cuya determinidad específica es, en rigor, enteramente vacía, pues ella no consiste más que en distinguirse de *todas* las determinaciones que configuran el mundo concreto.[23]

La disociación y posterior hipostasiación de la existencia respecto de lo que existe es para Hegel la condición de posibilidad de la concepción de la existencia como radicalmente diferente del conjunto total de predicados reales que conforman el concepto de una cosa. En esta forma de distinguir entre existencia y existente reside el problema de tener que explicar la existencia por una vía diferente a como se explica la determinidad de lo que existe. Desde el momento que el contenido determinado no es de suyo capaz de dar cuenta de su presencia en el mundo, el que efectivamente esté presente en el mundo como una cosa real exige una explicación propia, la cual debe ser específicamente diferente de como se explica la constitución cualitativa o determinidad del contenido. Para Hegel es el sistema cerrado de silogismos o inferencias lo que explica la constitución específica de cada determinidad; Hegel sostiene que son precisamente las múltiples relaciones de un contenido con los demás como ese contenido es determinado a ser el contenido específico que es.[24] Pero el conocimiento del proceso de constitución de la determinidad no tiene lugar, según Hegel, mediante representaciones abstractas, sino

---

[23] Cf. W5, 103-104: Eben diese Unbestimmtheit ist aber das, was die Bestimmtheit desselben [= des Seins, H. F.] ausmacht; denn die Unbestimmtheit ist der Bestimmtheit entgegengesetzt; sie ist somit als Entgegengesetztes selbst das Bestimmte oder Negative, und zwar das reine, ganz abstrakt Negative. Diese Unbestimmtheit oder abstrakte Negation, welche so das Sein an ihm selbst hat, ist es, was die äußere wie die innere Reflexion ausspricht, indem sie es dem Nichts gleichsetzt, es für ein leeres Gedankending, für Nichts erklärt. - Oder, kann man sich ausdrücken, weil das Sein das Bestimmungslose ist, ist es nicht die (affirmative) Bestimmtheit, die es ist, nicht Sein, sondern Nichts.

[24] Cf. W5, 88.

mediante la actividad integral de *comprender* (*begreifen*).[25] En la comprensión de la constitución de cada determinidad, el contenido universal de las representaciones hasta ese momento abstractas se autodetermina hasta los objetos singulares. De este modo, en la exacta medida en que la determinidad universal se determina hasta los objetos singulares, la mente que comprende los contenidos de sus representaciones implica ahora *en sí misma*, al idealizarlo mediante su comprensión, al mundo real de cosas singulares. La disociación de existencia y determinidad es justamente el resultado de la forma cognitiva de la representación, cuyo contenido unilateralmente interior se contrapone al contenido unilateralmente exterior de la intuición sensible. Para el punto de vista del representar, la realidad pareciera así disociarse en la esfera de la determinidad de las cosas que existen —el "concepto" (en sentido kantiano)—, por un lado, y en la del hecho como tal —el "ser", la "existencia"— de esas *mismas* cosas determinadas, por el otro. Para la mente que comprende lo que intuye, por el contrario, tanto la existencia de lo intuido como el carácter meramente subjetivo de lo representado son meros subproductos concomitantes de una fase particular —la representación que se contrapone a la intuición— del proceso de conocimiento. En la comprensión, intuición y representación pierden su unilateralidad inicial y es entonces la facticidad, es decir, en otros términos, el haber en general algo y no nada, la que se determina *en sí misma* en los diferentes objetos concretos singulares que existen;[26] visto desde la determinidad, este proceso puede ser caracterizado como el de la *autorrealización* del contenido de los conceptos mentales. Pero para Hegel la instanciación del concepto mental por el que su contenido deviene real no acontece, como lo propone Kant, mediante la posición absoluta de su contenido, sino mediante la re-integración del mismo en el plexo total de determinaciones que son las que constituyen su especificidad. Precisamente porque ha sido

[25] Cf. Enz (1) § 386; Enz (2) §§ 467-468; Enz (3) § 467; Rel I, 143, 160, 163, 299, 302. Véase asimismo G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828*. Nachgeschrieben von J.E. Erdmann und F. Walter, eds. Franz Hespe y Burkhardt Tuschling (Hamburg: Meiner, 1994), 228.

[26] Cf. Enz (3) § 84.

aislado de este plexo, el contenido de la representación abstracta está para Hegel subdeterminado, de modo que cuando le es reintegrado por la actividad de comprensión el contenido mental vuelve a determinarse exhaustivamente y, en esta medida, se objetiva y deviene real.[27]

El carácter infinito de la racionalidad humana

1. Tras la disociación que trae consigo el momento del representar, la autoobjetivación del pensar en la actividad de comprensión implica un retorno a la unidad primigenia del ser y el pensar que se da al comienzo del proceso cognitivo. La intrínseca unidad de ser y pensar es el fundamento que permite que, tras la autoescisión del pensar-mundo, el pensar se reúna nuevamente con el ser real. Para Hegel, la percepción sensible y la comprensión son, respectivamente, pues, el principio y el fin del conocer como unidad estructural de la mente humana con el mundo: la percepción es la unidad inmediata; la comprensión, la mediada.[28] Ahora bien, la pertenencia del ser

[27] Cf. W20, 362: Allerdings, die Vorstellung tut's nicht, wenn ich hartnäckig darin steckenbleibe; ich kann mir einbilden, was ich will, darum ist es nicht. Es kommt nur darauf an, was ich mir vorstelle: ob ich das Subjektive und das Sein denke oder begreife; dann gehen sie über. / W17, 532-533: Der Begriff hat aber nicht nur an sich das Sein in sich, nicht nur wir sehen dies ein, sondern er ist auch für sich das Sein; er hebt selbst seine Subjektivität auf und objektiviert sich. Der Mensch realisiert seine Zwecke, d. h. was nur erst Ideelles war, dem wird seine Einseitigkeit genommen, und es wird damit zum Seienden gemacht; der Begriff ist ewig diese Tätigkeit, das Sein identisch mit sich zu setzen. Im Anschauen, Fühlen usw. haben wir äußerliche Objekte vor uns; wir nehmen sie aber in uns auf, und so sind die Objekte ideell in uns. Der Begriff ist so diese Tätigkeit, seinen Unterschied aufzuheben. Wenn die Natur des Begriffs eingesehen wird, so ist die Identität mit dem Sein nicht mehr Voraussetzung, sondern Resultat. Der Gang ist dieser, daß der Begriff sich objektiviert, sich zur Realität macht, und so ist er die Wahrheit, Einheit des Subjekts und Objekts.

[28] Cf. Enz (3) § 465 Zus.: Das Denken ist die dritte und letzte Hauptentwicklungsstufe der Intelligenz; denn in ihm wird die in der Anschauung vorhandene, unmittelbare, an sich seiende Einheit des Subjektiven und Objektiven, aus dem in der Vorstellung erfolgenden Gegensatze dieser beiden Seiten, als eine um diesen Gegensatz bereicherte, somit an und für sich seiende wiederhergestellt, dies Ende demnach in jenen Anfang zurückgebogen. / Enz (3) § 246 Zus.: Diese Einheit der Intelligenz und der Anschauung, des Insichseins des Geistes und seines Verhaltens zur Äußerlichkeit, muß aber nicht Anfang, sondern Ziel, nicht eine

al pensar es la misma tesis que sostiene el *argumento ontológico*; Hegel considera así que el argumento ontológico es formalmente el mismo tipo de argumentación formulada en el *cogito*, a saber: el ser real derivando del pensar, el pensamiento poniendo desde sí a la realidad.[29] Descartes distinguió específicamente al *cogito* del argumento que deduce la existencia del ser perfecto a partir de la necesidad de que la misma le pertenezca a su concepto. La razón principal que llevó a Descartes a distinguir el *cogito* del argumento ontológico no parece haber sido otra que el rechazo a identificar al alma humana con Dios.[30] Así, mientras el argumento ontológico

unmittelbare, sondern eine hervorgebrachte Einheit sein. Eine natürliche Einheit des Denkens und Anschauens ist die des Kindes, des Tiers, die man höchstens Gefühl, aber nicht Geistigkeit nennen kann. Der Mensch aber muß vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen gegessen haben, durch die Arbeit und Tätigkeit des Gedankens hindurchgegangen sein, um nur als Überwinder dieser Trennung seiner von der Natur zu sein, was er ist. Jene unmittelbare Einheit ist so nur abstrakte, ansichseiende Wahrheit, nicht die wirkliche Wahrheit; nicht nur der Inhalt muß das Wahre sein, sondern auch die Form. Die Auflösung des Zwiespalts muß die Gestalt haben, daß ihre Form die wissende Idee sei, und die Momente der Auflösung müssen im Bewußtsein selber nachgesucht werden. / W20, 314: Die Aufgabe der Philosophie bestimme sich dahin, die Einheit des Denkens und Seins, welche ihre Grundidee ist, selbst zum Gegenstande zu machen und sie zu begreifen, d. i. das Innerste der Notwendigkeit, den Begriff zu erfassen.

[29] Cf. W19, 558 [*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*]: Zum Begriffe, zum wahrhaften Beweise gehörte, daß der Fortgang nicht verständigerweise geschähe, sondern daß aus der Natur des Denkens selbst gezeigt würde, daß es für sich genommen sich selbst negiert und die Bestimmung des Seins selbst darin liege oder daß das Denken sich selbst zum Sein bestimmt. Umgekehrt müßte ebenso am Sein aufgezeigt werden, daß es seine eigene Dialektik ist, sich selbst aufzuheben, dann sich zu setzen als das Allgemeine, als der Gedanke. - Dieser eigentliche Inhalt, die Einheit des Seins und Denkens, ist der wahrhafte Gehalt, den Anselm vor sich hatte, aber in Form des Verstandes vor sich hatte. - Véase también W20, 140-141, 360, 362; W17, 212.

[30] Cf. Descartes, AT VI, 34-35: Car, si i'eusse esté seul & independant de tout autre, en sorte que i'eusse eu, de moy mesme, tout ce peu que ie participois de l'estre parfait, i'eusse pû auoir de moy, par mesme raison, tout le surplus que ie connoissois me manquer, & ainsi estre moy mesme infini, eternel, immuable, tout connoissant, tout puissant, & enfin auoir toutes les perfections que ie pouuois remarquer estre en Dieu. [René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 1, eds. y trads. John Cottingham, Robert Stoothoff y Dugald Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 128: For if I had existed alone and independently of every other being, so that I had got from myself what little of the perfect being I participated in, then for the same reason I could have got from myself everything else I knew I lacked, and thus been myself infinite, eternal, inmutable, omniscient, omnipotent; in short, I could have had all the perfections which I could observe to be in God.].

implica la pertenencia de la existencia al concepto del objeto al que se refiere el argumento en un plano ontológico, el *cogito* implica esa pertenencia sólo en un plano epistémico. En otros términos: pensar necesariamente que una cosa existe no implica para Descartes que esa cosa exista ella misma necesariamente; en principio, significa tan sólo que la mente humana no puede pensarla como inexistente. Por esta razón, Descartes *no* deriva de la necesidad de pensar el propio pensamiento como existente la conclusión que el pensar existe él mismo necesariamente, esto es, que el sujeto pensante es como tal un ente en sí mismo necesario, *absolutamente* necesario. Hegel, por el contrario, considera que el *cogito* y el argumento ontológico tienen en esencia la misma conclusión, a saber: la necesidad de sostener la unidad ininterrumpida del ser y el pensar. En el caso del *cogito*, esa unidad es para Hegel una unidad simple e inmediata, la del pensar y el ser puramente abstractos; en el caso del argumento ontológico, se trata de la unidad del ser y el pensar concretos, es decir, de la unidad de la objetividad y el conjunto total de inferencias de la mente que constituyen en cada caso su teoría general acerca del mundo.

También la metafísica clásica sostuvo la unidad del ser y el pensar y defendió en este contexto la tesis de que *ens et verum convertuntur*[31]; la metafísica consideró, en efecto, que es a través del pensamiento como conocemos la realidad, justamente porque la realidad, al ser ella misma inteligible, es enteramente permeable al pensamiento humano. Hegel reconoce abiertamente la comunidad teórica esencial en este punto entre su propio pensamiento y el de la metafísica clásica.[32] Pero mientras la unidad del ser y el pensar,

---

[31] Cf., entre otros, Tomás de Aquino, *Super Sent.,* lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 co.; *Summa Theologiae I-II,* q. 29 a. 5 arg. 1; *Summa Theologiae III*, q. 10 a. 3 co.; *De veritate*, q. 1 a. 5 s.c. 2. [*Thomae Aquinatis Opera Omnia. Cum hypertextibus in CD-ROM*, ed. Roberto Busa, Editoria Elettronica Editel, Milano, 1992].

[32] Cf. W5, 38: Die ältere Metaphysik hatte in dieser Rücksicht einen höheren Begriff von dem Denken, als in der neueren Zeit gang und gäbe geworden ist. Jene legte nämlich zugrunde, daß das, was durchs Denken von und an den Dingen erkannt werde, das allein an ihnen wahrhaft Wahre sei, somit nicht sie in ihrer Unmittelbarkeit, sondern sie erst in die Form des Denkens erhoben, als Gedachte. Diese Metaphysik hielt somit dafür, daß das Denken und die Bestimmungen des Denkens nicht ein den Gegenständen Fremdes, sondern vielmehr deren Wesen sei oder daß die Dinge und das Denken derselben (wie auch unsere Sprache eine Verwandtschaft derselben ausdrückt) an und für sich übereinstimmen, daß das

bajo la forma de la inteligilidad ontológica de lo real, se da para la metafísica en el plano del ser, la nueva unidad entre el ser y el pensar que inicia el *cogito* cartesiano es la unidad de ambos polos en el elemento específico del pensar. Con esto desaparece el carácter inerte que tenía la unidad anterior en el ser, puesto que el ser es ahora un momento interno de la *actividad* de autodeterminación del pensar.[33] A ojos de Hegel, el *cogito* formula la unidad del ser y el pensar *en* el pensar al modo de un simple axioma fundamental; el argumento ontológico, en cambio, formula la continuidad de la unidad del ser y el pensar en la fase final de la actividad de pensar, esto es, en la comprensión, que es la actividad que ejecuta y lleva a cabo el "concepto" (en sentido hegeliano).

Mediante la correlación de *cogito* y argumento ontológico y la defensa explícita de la validez de éste último, Hegel presenta el espíritu de la filosofía de Descartes como específicamente diferente del de la de Kant. Hegel contrapone expresamente el pensamiento de Descartes al de Kant en lo referente a la concepción del ser y su relación con los contenidos de nuestros actos de conocimiento y, sobre esta base, en lo referente al problema de la capacidad cognitiva en general de la razón humana. Kant pretendió invalidar el argumento ontológico desde una particular concepción de la noción de existencia como una magnitud extrínseca al contenido

---

Denken in seinen immanenten Bestimmungen und die wahrhafte Natur der Dinge ein und derselbe Inhalt sei. / Enz (3) § 28: Diese Wissenschaft [= die Metaphysik, H. F.] betrachtete die Denkbestimmungen als die Grundbestimmungen der Dinge; sie stand durch diese Voraussetzung, daß das, was ist, damit daß es gedacht wird, an sich erkannt werde, höher als das spätere kritische Philosophieren. / Enz (3) § 28 Zus.: Die Voraussetzung der alten Metaphysik war die des unbefangenen Glaubens überhaupt, daß das Denken das Ansich der Dinge erfasse, daß die Dinge, was sie wahrhaft sind, nur als gedachte sind. Das Gemüt des Menschen und die Natur sind der sich stets verwandelnde Proteus, und es ist eine sehr naheliegende Reflexion, daß die Dinge, wie sie sich unmittelbar präsentieren, nicht an sich sind. - Der hier erwähnte Standpunkt der alten Metaphysik ist das Gegenteil dessen, was die kritische Philosophie zum Resultat hatte.

[33] Cf. W20, 134: Sein ist dann nichts als die einfache Unmittelbarkeit, die reine Beziehung, Identität mit sich; so ist es die Unmittelbarkeit, die auch das Denken ist. Das Denken ist dieselbe Unmittelbarkeit, zugleich aber auch die Vermittlung mit sich selbst, die sich ebenso auch negiert, also auch Unmittelbarkeit. Unmittelbarkeit ist eine einseitige Bestimmung; das Denken enthält sie, aber sie nicht allein, sondern auch die Bestimmung, sich mit sich selbst zu vermitteln.

determinado de los objetos de conocimiento; a partir de allí, concibió a la actividad cognitiva como específicamente diferente del mundo real, el cual queda justamente por eso mismo "fuera" o "más allá" de ella.[34] La crítica de Kant al argumento ontológico resulta ser así un aspecto particular de la crítica a la tesis de la *unidad* del pensar y el ser, de la mente y el mundo. Kant critica la inclusión del ser en la representación mental de un objeto y, *desde* la exclusión de la existencia respecto de la representación de un objeto determinado particular concluye la exclusión del ser *sin más* del ámbito del pensar *en general*, es decir, en otros términos, concluye la exclusión del mundo real del ámbito de lo cognoscible por la razón humana. Para Descartes, por el contrario, el pensar incluye como tal al ser. La tesis del *cogito* es a ojos de Hegel justamente la formulación elemental de tal inclusión. En la lectura de Hegel, según se expuso, el *cogito* no establece la unidad de la representación interior del yo individual que piensa con su propia existencia, sino la del pensar sin más con la realidad; en este contexto general, el argumento ontológico se presenta como un argumento que complementa al del *cogito*. Kant, en cambio, disocia a la mente respecto del mundo, precisamente *porque* diferencia al ser respecto del pensar, el cual debe permanecer entonces como tal un pensar *formal*, mera razón *pura*.

2. En la medida en que conoce en su propio seno ideal *todo* lo real, precisamente porque la realidad de lo real —su ser— no es específicamente diferente del pensar, la razón humana se revela como

[34] Cf. W5, 181: Anderer Idealismus, wie zum Beispiel der Kantische und Fichtesche, kommt nicht über das Sollen oder den unendlichen Progreß hinaus und bleibt im Dualismus des Daseins und des Fürsichseins. In diesen Systemen tritt das Ding-an-sich oder der unendliche Anstoß zwar unmittelbar in das Ich und wird nur ein Für-dasselbe; aber er geht von einem freien Anderssein aus, das als negatives Ansichsein perenniert. Das Ich wird daher wohl als das Ideelle, als für sich seiend, als unendliche Beziehung-auf-sich bestimmt; aber das Für-Eines-Sein ist nicht vollendet zum Verschwinden jenes Jenseitigen oder der Richtung nach dem Jenseits. / Enz (3) § 415: Die Kantische Philosophie kann am bestimmtesten so betrachtet werden, daß sie den Geist als Bewußtsein aufgefaßt hat und ganz nur Bestimmungen der Phänomenologie, nicht der Philosophie desselben enthält. Sie betrachtet Ich als Beziehung auf ein Jenseitsliegendes, das in seiner abstrakten Bestimmung das Ding-an-sich heißt; und nur nach dieser Endlichkeit faßt sie sowohl die Intelligenz als den Willen.

ilimitada e infinita. En la base de la concepción precartesiana del conocimiento empírico como una actividad receptiva determinada por un objeto que la afecta desde fuera, subyace la tesis del carácter sustancial de las cosas del mundo real y del sujeto que las conoce. En este marco teórico, el mundo actúa sobre el sujeto que lo conoce como una causa, en el cual produce el contenido determinado de conocimiento como su efecto. La tesis del *cogito* contiene justamente el principio contrario a esta concepción, esto es, el principio de la unidad radical del ser con el pensar. Según este principio, a la actividad cognitiva no se le opone un contenido diferente; ella no se enfrenta a un contenido que la llena y determina desde fuera, sino que en lo a primera vista otro de sí se relaciona, en rigor, consigo misma. En esta medida, lo otro del pensar —aquello que es pensado— tiene sólo la apariencia de la alteridad. El pensamiento es para Hegel, como lo fue, en última instancia, también para Descartes, el medio o elemento continuo en el que se encuentran la mente humana y el mundo real. Pero el mundo real no anula, suspende ni interrumpe este continuo, dado que, aunque supuestamente es externo al pensamiento, el mundo es conocido sólo en tanto es una modificación del pensamiento mismo. El pensamiento no es, pues, meramente subjetivo así como tampoco el mundo es meramente objetivo: el conocimiento es siempre ya la unidad superadora de ambos; no es ni solamente subjetivo ni solamente objetivo, sino como tal la unidad del sujeto y el objeto, de la mente y el mundo. En esta exacta medida, el espíritu humano es la única verdadera *sustancia*[35], la cual

---

[35] Cf. Enz (3) § 439: Das Selbsbewußtsein, so die Gewißheit, daß seine Bestimmungen ebensosehr gegenständlich, Bestimmungen des Wesens der Dinge, als seine eigenen Gedanken sind, ist die Vernunft, welche als diese Identität nicht nur die absolute Substanz, sondern die Wahrheit als Wissen ist. Denn sie hat hier zur eigentümlichen Bestimmtheit, zur immanenten Form den für sich selbst existierenden reinen Begriff, Ich, die Gewißheit seiner selbst als unendliche Allgemeinheit. - Diese wissende Wahrheit ist der Geist. / W4, 280 [*Nürnberger und Heidelberger Schriften*]: Die absolute Substanz ist unmittelbare Einheit der Reflexion in sich und des Scheinens in Anderem oder, in anderen Bestimmungen, die Einheit des Denkens und Seins, so daß alles, was sich als ein einzelnes denkendes oder existierendes Wesen davon abscheidet, nur ein selbstloses Moment oder Akzidens der einen Substanz ist. / W6, 195 [*Wissenschaft der Logik II*]: Aber Spinoza bleibt bei der Negation als Bestimmtheit oder Qualität stehen; er geht nicht zur Erkenntnis derselben als absoluter, d. h. sich negierender Negation fort; somit enthält seine Substanz nicht selbst die absolute Form, und das Erkennen derselben ist kein

es infinita por el hecho que no está limitada por nada fuera de ella. Si el pensar es la sustancia, toda diferencia, todos los objetos del mundo no pueden ser más que diferenciaciones internas del pensar mismo. Al identificar expresamente *cogito* y argumento ontológico, Hegel asume, pues, la tesis que Descartes había buscado evitar, a saber: la identidad entre razón humana y ser perfecto.[36]

Reflexiones finales

La tesis del *cogito* señala para Hegel el inicio de la explicitación de la unidad del ser con el pensar en el pensar. En cuanto reconducción del ser al pensar, el *cogito* marca un hito fundamental en el proceso de autocomprensión de la subjetividad humana. A ojos de Hegel, Descartes revoluciona de una manera que no tiene precedentes en la historia de la filosofía el modo como concebimos la mente humana y su vínculo con la realidad.[37] Según los principios teóricos propuestos

---

immanentes Erkennen. Zwar ist die Substanz absolute Einheit des Denkens und Seins oder der Ausdehnung; sie enthält also das Denken selbst, aber nur in seiner Einheit mit der Ausdehnung, d. h. nicht als sich von der Ausdehnung trennend, somit überhaupt nicht als Bestimmen und Formieren, noch auch als die zurückkehrende und aus sich selbst anfangende Bewegung. Véase también Enz (3) § 564; W20, 161.

[36] Cf. W20, 140-141: Wir sehen dann, daß diese Idee [= die Idee Gottes, H. F.] eine Voraussetzung ist. Wir finden in uns diese Idee, würde man jetzt sagen; daß dieses ist, das ist die höchste Idee. Es ist also so vorausgesetzt; und wenn wir fragen, ob diese Idee existiere, so soll gerade dies die Idee sein, daß damit auch die Existenz gesetzt ist. Sagt man nämlich, es ist nur eine Vorstellung, so widerspricht es dem Inhalt der Vorstellung. Aber es befriedigt hier nicht, daß die Vorstellung so eingeführt wird: Wir haben diese Vorstellung, - daß sie mithin so als ein Vorausgesetztes erscheint. Sodann ist nicht von diesem Inhalt an ihm selbst gezeigt, daß er sich zu dieser Einheit des Denkens und Seins bestimmt. Es ist hier in der Form von Gott keine andere Vorstellung gegeben, als die in Cogito, ergo sum, - Sein und Denken unzertrennlich verbunden.

[37] Cf. W20, 120: Das allgemeine Prinzip ist jetzt, die Innerlichkeit als solche festzuhalten, die tote Äußerlichkeit, Autorität zurückzusetzen, für ungehörig anzusehen. Nach diesem Prinzip der Innerlichkeit ist nun das Denken, das Denken für sich, die reinste Spitze des Innersten, diese Innerlichkeit das, was sich für sich jetzt aufstellt; und dies Prinzip fängt mit Descartes an. / W20, 123: René Descartes ist in der Tat der wahrhafte Anfänger der modernen Philosophie, insofern sie das Denken zum Prinzip macht. / W20, 136: Es sind verschiedene Bestimmungen, Denken und Sein, - und nur ihre Verschiedenheit muß aufgezeigt werden; daß sie identisch sind, diesen Beweis hat Descartes nicht geführt. Es steht einstweilen

por Descartes, el conocimento humano no permite ser concebido como una interacción de tipo causal entre el mundo y la mente. Con esto, Descartes introduce una verdadera revolución respecto del paradigma gnoseológico del realismo precedente; en efecto, según el nuevo paradigma propuesto por Descartes lo que es real no es algo que la mente humana encuentra en forma inmediata en su propio acto de conocimiento, sino, en rigor, la *conclusión* de su proceso de comprensión de los contenidos determinados que conoce. Son estos contenidos determinados el punto de partida del conocimiento; y el que ellos sean reales o no lo sean, es decir, el que deban ser considerados como cosas existentes en el mundo o como meros contenidos mentales, es el resultado final del proceso de comprensión de su necesidad o de su contingencia, respectivamente, en relación al sistema total de contenidos determinados; la comprensión de su necesidad es justamente la que los integra en el contexto de todas las determinidades que constituyen el mundo real.

Hasta Descartes, el conocimiento fue concebido como la recepción de impresiones sensibles de cosas de un mundo exterior, como huellas de su "impacto" sobre la mente que las recibe y luego reproduce en su interior. Una implicancia inmediata de este modo de entender el fenómeno del conocimiento es la exigencia de que los contenidos de conocimiento tengan un *origen*. En efecto, en este marco teórico se razona que si la mente no hubiera recibido las impresiones de un mundo fuera de ella estaría entonces "vacía"; pero dado que es un hecho que la mente dispone de contenidos de conocimiento, entonces es necesario que esos contenidos hayan sido causados por cosas "detrás" de esos contenidos. Este planteo incurre, sin embargo, en una petición de principio: en efecto, la mente es aquí presupuesta primero como una suerte de película fotográfica vacía; precisamente porque es presupuesta como vacía se considera luego el hecho de que efectivamente conozca objetos como una *prueba* de que un mundo extrínseco a ella causa esos objetos; de lo contrario, no habría nada que la mente pudiera estar conociendo como de hecho

voran, es ist die interessanteste Idee der neueren Zeit überhaupt; er [= Descartes, H. F.] hat sie zuerst aufgestellt.

lo está haciendo. Descartes rompe con esta tradición en teoría de conocimiento, en la medida en que propone una teoría que rechaza a un tiempo el intuicionismo empírico, la teoría causal del origen del conocimiento y, en último análisis, el representacionalismo. Tras el descubrimiento de Descartes de que aquello a lo que la mente humana accede en su actividad de conocimiento no es a cosas en el sentido del realismo ingenuo, sino en primera instancia a sus propios actos ideales de conocimiento, la universalización del principio idealista es la receta que Hegel ofrece para evitar las distintas formas de escepticismo sobre la capacidad de la mente para conocer el mundo que pueden derivarse del nuevo punto de partida de la filosofía. El idealismo *absoluto* que Hegel propone sostiene en este contexto que lo que en general hay no es un conjunto de cosas que actúan las unas sobre las otras y —justamente porque ella sería tan sólo una más entre ellas— sobre la subjetividad que las conoce, sino un espacio lógico ilimitado por fuera, al interior del cual el pensamiento humano se relaciona con su propio sistema específico de objetos, con su propio mundo.

Bibliografía

— AQUINO, Tomás de. *Thomae Aquinatis Opera Omnia. Cum hypertextibus in CD-ROM,* editado por Roberto Busa, Editoria Elettronica Editel, Milano, 1992.

— ARISTÓTELES. *De l'ame,* editado por A. Jannone, traducción y notas de E. Barbotin, Les Belles Lettres, Paris, 1966, XLV-217 pp.

— BOURASSA, André. "Descartes et la connaissance intuitive", en *Dialogue* 6, no. 4, 1968, pp. 539-554.

— BRANDS, Hartmut. *Cogito ergo Sum. Interpretationen von Kant bis Nietzsche,* Alber, Freiburg im Breisgau, 1982, 318 pp.

— DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*, editadas por Charles Adam y Paul Tannery, edición revisada, C.N.R.S. y J. Vrin, Paris, 1964-1976.

— DESCARTES, René. *The Philosophical Writings of Descartes*. 3 Vols. Editado y traducido por John Cottingham, Robert Stoothoff y Dugald Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

— FELDMAN, Fred. "On the performatory interpretation of the cogito", en *Philosophical Review* 82, No. 3, 1973, pp. 345-363.

— GAUKROGER, Stephen. "Descartes' Conception of Inference", en *Metaphysics and Philosophy of Science in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. Essays in honour of Gerd Buchdahl,* editado por R.S. Woolhouse. Dordrecht, Kluwer, Boston y London, 1988, pp. 101-132.

— GAUKROGER, Stephen. *Cartesian Logic: An Essay on Descartes's Conception of Inference*, Clarendon Press, Oxford, 1989, 160 pp.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*, editado por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. 1. Einleitung und Begriff der Religion,* editado por Walter Jaeschke, Felix Meiner, Hamburg, 1983, 364 pp.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827), Gesammelte Werke*, Tomo 19, editado por Wolfgang Bonsiepen y Hans-Christian Lucas, Felix Meiner, Hamburg, 1989, 552 pp.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von J.E. Erdmann und F. Walter,* Hrg. Franz Hespe y Burkhardt Tuschling, Felix Meiner, Hamburg, 1994.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817). Gesammelte Werke*, t. 13, editado por Wolfgang Bonsiepen y Klaus Grotsch, Felix Meiner. Hamburg, 2000, 774 pp.

— HINTIKKA, Jaako. "Cogito Ergo Sum: Inference or Performance?", en *The Philosophical Review* No. 71, 1962, pp. 3-32.

— KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, editado por Jens Timmermann, Felix Meiner, Hamburg, 1998, 995 pp.

— KANT, Immauel. *Kants gesammelte Schriften*, editado por Königlich Preussische (*luego*: Deutsche) Akademie der Wissenschaften, Reimer [*luego*: De Gruyter], Berlin, 1900ss.

— LARMORE, Charles. "Descartes' Psychologistic Theory of Assent", en *History of Philosophy Quarterly*, No. 1, 1984, pp. 61-74.

— MARION, Jean-Luc. "Cartesian metaphysics and the role of the simple natures", en *The Cambridge Companion to Descartes,* editado por John Cottingham, Cambridge University Press, New York, 1992, pp. 115-139.

— MARKIE, Peter. "The Cogito and its importance", en *The Cambridge Companion to Descartes,* editado por John Cottingham, Cambridge University Press, New York, 1992, pp. 140-173.

— NEUMANN, Hardy. "El ser como posición en Kant", en *Philosophica* No. 18, 1995, pp. 119-130.

— NEUMANN, Hardy. *Die neue Seinsbestimmung in der reinen theoretischen Philosophie Kants: Das Sein als Position,* Duncker & Humblot, Berlin, 2006, 374 pp.

CONCEBIR LA REALIDAD EFECTIVA

Sergio Pérez Cortés

En uno de los parágrafos iniciales de la Enciclopedia, Hegel escribe: "…es importante que la filosofía se entere que su contenido es la realidad efectiva".[1] No es, desde luego, inusual que una filosofía se proponga examinar la realidad, pero lo que hace original a Hegel es que bajo el concepto de "realidad efectiva" trata de evitar ciertas variantes empiristas, escépticas o normativas que dominan en la filosofía contemporánea. Nuestro propósito aquí es justamente examinar la manera singular en la que se propone concebir (en Hegel "concebir" significa "subsumir racionalmente bajo el concepto") a esta "realidad efectiva". En efecto, para él, la realidad efectiva no es cualquier realidad, ni "cualquier ocurrencia"[2] sino aquella realidad que ha sido hecha enteramente inteligible por la acción del pensamiento. No es tampoco una realidad independiente de aquella que todos compartimos, sino aquella parcela en la cual las cosas

[1] "…dass ihr inhalt …die *Wirklichkeit* ist". Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Alianza, Madrid, 2005, § 6 p. 105 (*Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*, eds. Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, t. 8, p. 48, = W8, 48)

[2] G.W.F. Hegel. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, § 6, p. 106 (W8, 48).

inmediatas han sido concebidas en su esencia; esto es: se conoce su razón de ser bajo la forma de conceptos que explican la presencia de *esas* cosas. Lo que está en juego en el concepto de "realidad efectiva" es entonces retirar al mundo de los objetos su aspecto de ajeno e inaccesible para probar, racionalmente, que es ahí donde se hace real, se *real*-iza la libertad humana.

Puesto que nos proponemos examinar el concepto de "realidad efectiva" es preciso desplazarnos a la *Ciencia de la Lógica* donde aquel recibe su significación más precisa. Para ello, conviene iniciar con el examen de su ubicación dentro del itinerario del pensar, esto dentro del proyecto epistemológico-metafísico de Hegel. Nos encontramos en la sección tercera, final, de la "Doctrina de la esencia", en el umbral de la "Doctrina del Concepto".[3] Todo el desarrollo anterior ha permitido mostrar que, en su esfuerzo por concebir al objeto, el pensamiento ha logrado unificar las determinaciones esenciales de la cosa simultáneamente a la manifestación de esa cosa en la existencia. Han quedado atrás el ser relativamente inmediato de la doctrina del Ser, y también la esencia como pura reflexión de la doctrina de la esencia, hasta lograr su unificación: es la unidad de lo exterior y de lo interior. La realidad efectiva surge precisamente de esta unidad del ser en su manifestación con la reflexión interior que es su esencia.

Debido a que resulta de este desarrollo, la realidad efectiva puede ser comprendida de varias maneras:

1) primero, como la unidad de la esencia y la existencia. La realidad efectiva es aquella realidad en la cual se une la presencia de las cosas finitas, cuya naturaleza es transitoria, con su esencia, esto es con aquello permanente que les da su razón de ser, lo que explica a las cosas en su verdadera naturaleza, exactamente como son: "La realidad efectiva es la unidad de la esencia y la existencia…dentro de ella tiene su verdad la esencia carente de figura y la aparición inconsistente, o sea el consistir que carece de determinación y la

[3] Es decir, con el concepto de "realidad efectiva" concluye la *Lógica objetiva* (que incluye la doctrina del ser y la doctrina de la esencia) y se inicia la *Lógica subjetiva* (que incluye la doctrina del concepto).

multiforme variedad que carece de consistencia".[4]

2) Una segunda manera de comprender la realidad efectiva es como la unidad de lo interior con lo exterior[5]: lo que es realmente efectivo es un ser que existe exteriormente, pero al cual ya no le es opuesta su reflexión pensada; ese ser existe en y por las determinaciones de la reflexión que son su esencia. Es ser exterior devenido racional.

3) La *Lógica* ofrece una tercera manera de comprender la realidad efectiva: lo realmente efectivo es la *completa exteriorización* de la esencia. Con esta precisión, Hegel se propone evitar que la realidad efectiva busque o encuentre su fundamento en un sustrato ajeno a ella misma. La realidad cuando es vista efectivamente exhibe el fundamento que es inmanente a las cosas, cuya existencia no descansa en nada exterior a ellas (por ejemplo, en la sustancia de Dios). La realidad efectiva es aquella realidad en la que el pensamiento ha hecho transparente el proceso que hace emerger esas cosas, es decir, la *forma* de la cosa es simultánea al *contenido* de la cosa.[6]

4) Finalmente, una cuarta manera de comprender la realidad efectiva: lo que es realmente efectivo es el ser *que es porque es*, expresión en la que el "porque" indica que se trata del ser que tiene en sí mismo su razón de ser, o sea, es el ser que está determinado por la reflexión de tal manera que no podría no ser o que podría dejar de ser. Este ser efectivo ya no es el ser inmediato de la percepción sensible, ni es un ser abstracto producto del pensamiento, sino el ser que está ahí, porque la reflexión ha probado la necesidad de su existencia: "Lo sencillamente necesario es, por el solo hecho de que es; no tiene ninguna condición ni fundamento" (otro que él mismo).[7]

Naturalmente, afirmar que la realidad efectivamente comprendida es la unidad del ser y de la esencia es una enormidad metafísica que con

---

[4] G.W.F. Hegel. *Ciencia de la lógica*, tr. Félix Duque, ed. Abada, Madrid, 2011, p. 591, (W6, 186).

[5] *Ibídem*.

[6] La realidad efectiva es aquella en que se presenta la auto-exposición de la unidad de forma y el contenido de las cosas.

[7] G.W.F. Hegel. *Ciencia de la Lógica*, p. 617, (W6, 215).

frecuencia ha sido malentendida (a veces voluntariamente). Puesto que esta categoría de "efectividad" ha permitido atribuir a Hegel los propósitos más disparatados, es preciso considerarla con más detalle. Veamos.

En el plano metafísico, la tesis más general de la filosofía del Concepto es afirmar la presencia constante de la unidad entre ser y pensamiento, entre esencia y existencia. Desde luego, como todo hombre normal, Hegel sabía que el ser y el pensamiento son dos géneros diferentes y por tanto es incorrecto atribuirle la idea, propia de un místico de que, de algún modo impenetrable al entendimiento, el pensamiento crea o produce al ser. Hegel no es un místico sino un filósofo y como tal sostiene que, si bien el ser y el pensamiento son dos géneros diferentes, toda la actividad humana, tanto teórica como práctica consiste en reducir tal diferencia, en lograr la homogeneización entre el ser tangible y el pensamiento que lo piensa. Entre el ser y el pensamiento no existe ninguna armonía preestablecida por nadie y por ende para hacerlos homogéneos hace falta un *trabajo*. La acción humana no tiene otro sentido que producir esta homogeneidad que, cuando se realiza en el plano conceptual se llama *conocimiento* y cuando se realiza prácticamente conduce a la *apropiación objetiva* del mundo de las cosas. Pero sucede que algo tan sencillo de enunciar requiere abandonar el punto de vista de la conciencia ordinaria para la cual hay un abismo infranqueable que separa para siempre a las cosas (en su objetividad) del pensamiento (en su subjetividad).

Conviene entonces empezar señalando la acción del pensar que los une. En efecto, para Hegel, el pensamiento no es una facultad mental recluida en la cabeza del pensador con la cual este intenta, siempre con mediocres resultados, "representarse" o "imitar" los objetos externos. Esta última es, dice Hegel, una pobre concepción del pensamiento. Él sostiene por su parte, que el pensamiento nunca cesa de actuar *transformando* a los objetos que enfrenta, sea pensándolos, sea apropiándoselos en la práctica.[8] En esta filosofía,

[8] "En efecto, por un lado, las ideas no están simplemente alojadas en nuestras cabezas y la Idea no es algo tan impotente cuya realización no se debería sino a nuestro subjetivo querer para realizarse o no realizarse… esto solo lo imaginan los

al ser aprehendidos por el pensamiento los objetos externos no permanecen intactos, tiesos en su ser sino que sufren una conversión, una transformación que los hace "objetos de pensamiento". Pero el pensamiento tampoco permanece él mismo en este proceso de apropiación, pues actuando se otorga a sí mismo su forma adecuada, aquella que lo identifica al objeto que está pensando. Hay pues una concordancia lograda entre el objeto de pensamiento y el pensamiento que lo piensa, todo ello debido a la acción humana. Los seres humanos piensan para actuar y justo porque actúan deben volver a pensar nuevamente. La de Hegel es una filosofía de la acción: de la acción del pensamiento sobre el ser y de la reacción que tiene el ser sobre el pensamiento.

Hegel no cesa de insistir en que esta unidad entre la esencia y la existencia, entre el ser y el pensamiento no es un ideal inalcanzable, algo que estaría más allá de las fuerzas humanas: los ejemplos que ofrece son por el contrario de una gran cotidianidad: un amigo efectivo, un poeta efectivo. Cada uno de estos es una presencia tangible, un ser existente, con la característica de que, en ellos, el concepto de amistad y el concepto de poesía se hace visible y ya no se oculta, por eso son individuos "efectivos". Una manera de comprender mejor esta realidad efectiva hegeliana es comparándola con el programa de Immanuel Kant.[9]

En efecto, mientras Kant se ha propuesto establecer las condiciones trascendentales necesarias para la determinación de *cualquier objeto posible*, Hegel se ha propuesto describir las condiciones de pensamiento que permiten determinar la realidad efectiva *de este objeto que tengo frente a mí*. ¿Dónde radica la diferencia? En que para Kant la realidad efectiva de este objeto es algo que no puede ser determinado únicamente mediante la reflexión: las categorías a priori solo pueden determinar objetos posibles y, si se proponen determinar las intuiciones efectivas, requieren de las

espíritus prácticos desprovistos de pensamiento o irritados contra el pensamiento y caídos muy bajo". G.W.F. Hegel. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas,* § 142, agregado, (W8, 280).

[9] Karen Ng, "Hegel's logic of actuality", en *The Review of Metaphysics,* Vol. 63, No. 1, 2009, p. 154.

intuiciones sensibles.[10] La realidad efectiva de Hegel es, por su parte, un intento por romper esta oposición entre lo sensible y lo inteligible. Él se propone mostrar que esta unidad se produce, primero en el pensamiento en el momento en que el ser inmediato es transformado en "ser pensado", en ser conocido y luego, que tal unidad se produce prácticamente en el momento en que mediante el trabajo humano guiado por el pensamiento nos apropiamos y modificamos realmente ese objeto.[11] Toda la *Lógica objetiva* (es decir la doctrina del ser y la doctrina de la esencia) es un poderoso argumento destinado a abolir ese dualismo que separa al ser de la existencia, es decir, busca cancelar toda idea de trascendencia, haciendo que la esencia pensada del ser se manifieste en la existencia.

El programa "metafísico" de Hegel puede entonces ser resumido en el concepto de "realidad efectiva" de esta manera sintética: antes de ser pensada completamente como racional, la realidad no es concreta, no es efectiva, sino abstracta, y antes de tener como contenido la determinación de lo real, el pensamiento no es concreto, no es efectivo, sino abstracto. Ambos, la realidad y el pensamiento se vuelven concretos cuando, saliendo de sí y retornando a sí, se hacen efectivos mediante ese pasaje por el otro y su reflexión a sí: solo entonces adquieren forma y contenido, esto es, solo así se hacen realmente efectivos.

La ubicación en la *Ciencia de la Lógica* del concepto de realidad efectiva hace presente este programa "metafísico". Pero Hegel no se atribuye a sí mismo este descubrimiento: él considera que tiene como antecedentes a Aristóteles y a Baruch Spinoza. Este último es particularmente importante porque la exposición de la realidad efectiva se inicia con el concepto de Absoluto que Hegel identifica de manera explícita con la categoría de sustancia en la *Ética* , de Spinoza, en especial con la definición de Dios. A pesar de sus diferencias, Hegel coincide con Spinoza en que la verdadera filosofía concibe la realidad partiendo de la totalidad y no a partir de las existencias finitas o de los datos provenientes de la sensibilidad,

---

[10] Karen Ng, "Hegel's logic of actuality", p. 155.

[11] G.W.F. Hegel. *Principios de la Filosofía del Derecho,* tr. Juan Luis Vermal, Edhasa, Barcelona, § 3, pp. 103-104, (W7, 44-45).

para luego, desde estos, tratar inútilmente de elevarse a la totalidad, a lo Absoluto. El punto de partida para pensar la realidad efectiva debe ser una totalidad que contenga todo: ser y pensamiento y que no los considere como dos existencias separadas. Esta totalidad es lo que Spinoza llama "causa de sí" y está contenida bajo la idea de Dios: "La existencia de Dios y su esencia son una y la misma cosa".[12] Por ello se ha escrito, a mi juicio correctamente, que la sección llamada "realidad efectiva" en la *Lógica* es a la vez un homenaje y una refutación a la filosofía de Spinoza. Hecha esta presentación general, podemos seguir ahora con mayor detalle el desarrollo del concepto de "realidad efectiva" en la *Lógica*.

Lo Absoluto y su manifestación

La comprensión verdadera no puede conformarse con las existencias finitas y transitorias porque éstas —contra lo que cree la conciencia ordinaria— no son toda la realidad, sino que requieren estar unidas a su esencia, a lo que les da su razón de ser. De acuerdo con Hegel esta unidad entre la esencia y la existencia ya puede ser detectada en la categoría de "sustancia" de Baruch Spinoza. ¿Por qué, sin embargo, Hegel no se identifica simplemente ahí? Porque, para él, tal como está expuesta en la *Ética*, en la sustancia de Spinoza prevalece una concepción "religiosa-oriental" de las cosas. Ciertamente, esa sustancia es imponente pues lo contiene todo: todo ser y todo pensamiento, pero es una entidad puramente afirmativa a la que nada puede escapársele y que por lo tanto carece de diferencia interna, permanece como algo eterno, inmóvil, sin vida. Hegel estima que en esta idea de Dios no hay ninguna negación, todo es afirmación de sí, sin que el concepto de "negatividad" encuentre ningún sitio. La sustancia de Spinoza contiene sin duda al ser y al pensamiento, pero entre estos no hay ninguna distinción de rango o de jerarquía: el ser se basta a sí mismo y el pensamiento se basta igualmente a sí mismo: cada uno es una realidad única y no tienen relación entre sí, sino solo respecto a la sustancia, que los contiene a ambos. También

[12] Baruch Spinoza. *Ética demostrada según el orden geométrico*, tr. Vidal Peña, Alianza, Madrid, 2011, Parte I, proposición XX, p. 332.

es verdad que la sustancia de Spinoza contiene las existencias finitas, pero éstas no introducen en ella ninguna diferencia: como sucede en las religiones orientales los seres finitos emanan de la sustancia infinita pero no le agregan ni le quitan nada y por supuesto, no la determinan. Ante esta sustancia imponente, ante este Dios —dice Hegel— la reflexión no puede hacer otra cosa que contemplarlo respetuosamente.

Es a esta visión de una realidad efectiva que juzga monolítica, inmóvil, a la que Hegel reacciona. En primer lugar, porque a pesar de lo que piensa Spinoza, esta sustancia ya contiene la contradicción: ante todo contiene a los seres finitos, esto es, algo *diferente* de ella (y quien dice "diferencia" dice "negación") y luego, porque entre el pensamiento y el ser no reina tal apacible coexistencia sino que domina una confrontación, una lucha interior porque en y para sí, el ser y el pensamiento son dos géneros que no poseen ninguna armonía ni concordancia previa. Sin duda en la sustancia, en el Absoluto, hay unidad, pero también hay diferencia, e identidad y diferencia, juntas, constituyen exactamente la contradicción. En otras palabras: la realidad efectiva, como totalidad no puede ser concebida como una sustancia de la que emanan sin conflicto las existencias finitas y que simplemente es motivo de contemplación para el pensamiento. Para Hegel, la realidad efectiva es el desarrollo de una diferenciación interior, el despliegue y el resultado de la contradicción entre ser y pensamiento, entre esencia y existencia: es esta contradicción inmanente lo que Hegel llama en la *Lógica* la "exhibición de lo Absoluto".

Es por esta necesidad de introducir la diferencia (y por ende la contradicción) por lo que, al examinar la "exhibición de lo Absoluto", Hegel produce una verdadera desvalorización del "atributo" en favor del "modo".[13] La razón de ello es que el atributo no es una

---

[13] En la *Ética*, después de haber introducido la definición de la sustancia, Spinoza introduce la definición del Atributo: "Por atributo entiendo aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia de la misma". Spinoza explica más adelante (proposición XI) que la sustancia (o Dios) posee infinitos atributos pero que debido a nuestra propia constitución sólo percibimos dos de ellos: la extensión y el pensamiento. Baruch Spinoza, *Ética*, primera parte, "de Deo", definiciones III y IV, p. 56.

verdadera exteriorización de la sustancia; la exteriorización de la sustancia se encuentra en los modos, en las existencias finitas, que representan su real diferenciación interna. Ahora bien, si se lo compara con la sustancia, el modo, una existencia finita, es algo desproporcionadamente pequeño, pero es justo esta precariedad la que le permite ser *la negación de la totalidad*. La existencia finita llamada "modo" ofrece testimonio de la distancia infinita que la separa del Absoluto, pero es por esto que es la negación intrínseca de este, es su "ser otro", su "ser para sí". Hegel acentúa el papel de la contradicción en este punto afirmando que entre la sustancia y los modos hay una relación doble y antagónica: en tanto que algo *positivo*, la sustancia es la "creadora" de las existencia finitas, aquello que las hace emerger, pero en tanto que algo *negativo*, la sustancia exige la extinción de esas existencia limitadas. La sustancia es tanto positiva como negativa respecto a sus modos. La manifestación completa de la sustancia incluye simultáneamente el aparecer y el desaparecer de esas existencias finitas que no son entonces simples "emanaciones" de lo Absoluto: con su *irrupción*, esas existencia finitas hacen visible la sustancia que les da fundamento, pero con su *extinción* ellas muestran que la esencia de esa sustancia no es permanecer en ellas, sino retornar a sí misma a partir de su otro, de su negación y es por este retorno que la sustancia es el fundamento permanente de esos modos. En términos menos abstractos: la realidad efectiva es el movimiento incesante por el cual emergen las existencias finitas y no tiene otra existencia que el manifestarse en ellas: el creador está presente completamente en nosotros que somos sus creaturas, pero además es la extinción de esas existencias limitadas en una totalidad que retorna así, renovada, transformada después de la experiencia de su exteriorización.

A pesar de su apariencia sumamente abstracta, la "exhibición de lo Absoluto" introduce una concepción importante de la realidad efectiva. En efecto, la realidad efectivamente comprendida no se reduce a la simple serie infinita de seres individuales, uno junto al otro, de cuya acción colectiva puede surgir una totalidad arbitraria. Para Hegel, lo seres individuales no tienen un sustento en sí mismos y por ello no pueden reclamar para ellos toda la realidad. Lo que

realmente existe no son esos seres individuales sino ellos *más* el proceso que los une a la sustancia que, por una parte los hace aparecer y ser determinados y por la otra los hace desaparecer para que la sustancia retorne a sí, pero transformada por la acción de esta su negación inmanente. Esto es lo que cancela cualquier concepción religiosa de la emanación: no es *porque existen* los seres finitos que debe postularse la existencia de la sustancia infinita que los fundamenta, *sino es por su desaparición*, justo porque son solo seres finitos y no auto-subsistentes que, para tener un fundamento y una razón de ser, requieren de esa sustancia infinita.

En otras palabras, con la "exhibición del Absoluto" Hegel se propone dos cosas: primero, dar dignidad a las existencias finitas. Sin duda cada ser finito considerado individualmente es precario y limitado, pero su existencia no es desdeñable. Cada existencia es una determinación del Absoluto, una parte de lo infinito, una digna manifestación de la sustancia en tanto que forma. En segundo lugar, Hegel afirma que la realidad efectiva como algo Absoluto tiene movimiento por el retorno a sí que logra después de pasar por su exteriorización más extrema: las existencias finitas. El paso de las generaciones sucesivas de existencias individuales es la manifestación de la sustancia (de Dios, si se quiere) en la tierra, pero es también la experiencia que la sustancia (o Dios) hace de sí misma mediante su negación en sus creaturas. Para Hegel, la sustancia (o Dios) no es una simple entidad trascendente que habita un mundo supra-terrenal, sino aquello que vive porque es enteramente inmanente en la acción de sus creaturas: "La sustancia, sin dejar de ser el fundamento absoluto e idéntico a sí mismo tiene su esencia no en una existencia idéntica y estable, sino en su poder de particularizarse, de ser ella misma en su manifestación, lo que es la definición misma de Wirklichkeit".[14]

Esta valorización de las existencias finitas es un rasgo fundamental de la metafísica de Hegel: en efecto, él quiere mostrar que la esencia verdadera de las existencias no es algo que subyace detrás u oculto en ellas, porque detrás de la existencia manifiesta

---

[14] Eugene Fleischmann. *La Science universelle ou la Logique d'Hegel*, Plon, París, 1968, p. 204.

no hay ninguna realidad adicional. La esencia verdadera de las cosas no es un mundo aparte, como en Platón, sino simplemente el dispositivo conceptual que las explica de manera inteligible y por ende les retira su aspecto de arbitrarias e inexplicables: es la materialidad del ser completamente integrada en su forma inteligible. Este es un verdadero *dictum* acerca de la realidad efectiva: aquello que se manifiesta en la existencia ya no es algo opuesto o carente de sustancia; lo que algo es esencialmente, lo es enteramente en su externalidad. En otros términos, el mundo verdadero ya no se oculta detrás de un velo que habría que retirar. Y sin embargo esto no significa conformarse con la apariencia empírica, porque la inmediatez de la realidad efectiva es una inmediatez *producto* de la mediación pensada, es una inmediatez que exhibe el proceso por el cual ha devenido inmediata. No hay otro mundo que el que se manifiesta, pleno de objetos sensibles y visibles, pero de acuerdo con Hegel, en este mundo ni el objeto por sí solo es la verdad, ni el pensamiento por si solo es la verdad: la realidad verdadera es el ser inmediato unido indisociablemente a su razón de ser, el ser que tiene un fundamento racional para ser. El ser efectivo es un *ser reflejado*, donde el término "reflejado" quiere decir que es un ser que existe pero que su existencia no es una simple apariencia, una mera ilusión no reflexionada, sino que existe en su verdadera objetividad, en la medida en que su existencia ha sido completamente justificada por la reflexión pensante. La realidad efectiva no es algo "más allá" del ser sino que es el ser devenido completamente inteligible: es nuestra realidad pero vista a través de los ojos de la razón.

La realidad efectiva como necesaria

La realidad efectiva no es entonces cualquier realidad, ni cualquier ocurrencia, sino aquella realidad en la que se encuentran unificados la existencia con la reflexión pensante. Ahora bien, ¿hasta qué punto el pensamiento determina esa existencia? La realidad, vista efectivamente ¿es algo posible, contingente o necesario, es decir, es algo que podría no ser o que podría ser de otro modo? En el segundo

capítulo de la sección, llamado justamente "La realidad efectiva", Hegel va a sostener que una realidad sólo puede ser declarada efectiva en la medida en que el pensamiento ha podido determinar su existencia como *necesaria*. Una realidad no es efectiva por el simple hecho de estar ahí, en lo inmediato: una realidad es efectiva porque su existencia coincide con su esencia, esto es, con su concepto. Esto es lo que la diferencia de otras presencias que son sólo posibles o contingentes. La realidad efectiva es reconocible porque el pensamiento ha podido concebirla en todas sus determinaciones esenciales y ya no se conforma con dejar esa existencia al azar, al arbitrio, a la casualidad. Reaparece aquí la originalidad del proyecto filosófico de Hegel. En efecto, aquellas otras filosofías que descansan en la separación entre ser y pensamiento atribuyen las categorías de "posible", "contingente" o "necesario" directamente a los objetos o a los sucesos externos, de manera que cuando un suceso o un objeto es declarado "necesario", esto se traduce de inmediato como "ese algo es obra de la Fatalidad o del Destino" y con ello la libertad de acción humana desaparece.

En Hegel, las cosas son diferentes: para él, el problema de las categorías modales solo tiene sentido dentro de una filosofía que concibe la realidad como un proceso que abarca tanto el ser como al pensamiento y por ello algo es declarado posible, contingente o necesario en función *del alcance* en que el pensamiento ha podido determinar al objeto pensado. Algo es posible, contingente y necesario en la medida y solo en la medida en que el pensamiento ha podido dar cuenta racionalmente de eso. Desde luego, el objeto real nunca está ausente y es su presencia indiscutible la que debe ser explicada, pero ese objeto no es meramente externo y siempre sufre ya algún grado de mediación reflexiva. Las categorías modales tratan pues de una compleja relación entre el objeto externo, su conversión en objeto reflexionado y el vínculo de este con el pensamiento que lo está reflexionando: es por eso que en esta sección se entre cruzan dos series: una es la que incluye las categorías de posibilidad, contingencia y necesidad y otra la que incluye la posición determinante del pensamiento respecto al objeto: lo formal, lo real,

lo efectivo.

Intentemos hacer esto más claro examinando la primera parte: la efectividad "formal" como "posibilidad". De acuerdo con la definición de "formal", un objeto o un suceso es declarado "posible" si no se contradice a sí mismo: por ejemplo, "es posible que mañana se acabe el narcotráfico en nuestro país", y es formalmente "posible" porque no hay ninguna contradicción en que esto pueda ocurrir. Desde luego, percibimos que con ello no logramos determinar la realidad efectiva. ¿Dónde reside su insuficiencia? Esa insuficiencia reside en que, si buscamos hacer uso de esta posibilidad formal para pensar la realidad nos encontramos en una situación inesperada porque todo lo que es real, para existir, requiere de su otro, requiere ser "el otro de su otro", es decir contiene en sí la negación de sí, es decir, es contradictorio. La simple posibilidad formal no puede determinar la realidad efectiva porque no sólo no excluye la contradicción, sino que la contiene: sin sospecharlo, ella ya ha introducido a su otro: si algo es "posible", es que su otro, cualquier otro, también es posible, esto es "también es posible que mañana no se acabe el narcotráfico en nuestro país". La simple posibilidad formal comporta pues dos aspectos: algo es "posible" pero también su otro es "posible". ¿Cuál de estos dos aspectos prevalece? La posibilidad formal no puede resolverlo porque ambos son igualmente posibles. La única salida consiste en abandonar el plano formal y referirse a un contenido, es decir a la trama de relaciones reales en las que participa el objeto que está siendo reflexionado (por ejemplo, lo que da sustento al narcotráfico en nuestro país). Como se ve, la posibilidad "formal" es la más defectuosa de las categorías porque descansa en una separación completa entre la realidad que se busca comprender y el pensamiento que busca pensarla.

Debido a esta insuficiencia, la reflexión se ve obligada a abandonar la categoría de posibilidad e instalarse en otra categoría: la de contingencia. Decimos que un objeto (o un suceso) es "contingente" en la medida en que existe pero igualmente podría no existir, por ejemplo: "es contingente que el narcotráfico se haya instalado en México". La categoría modal de "contingencia" es ciertamente de una mayor determinación del objeto que está siendo pensado, que ha

dejado de ser "formalmente posible" para devenir una existencia, así sea contingente. Pero esta categoría tampoco logra determinar del todo la realidad efectiva porque la convierte en un ser "accidental", "arbitrario", pues su contrario también puede ser, no importa qué tan remoto parezca: por ejemplo, "el narcotráfico podría no haberse instalado en nuestro país". La realidad determinada bajo la contingencia tiene un fundamento, puesto que es, pero como también está latente que podría no ser, entonces carece de fundamento. Es una realidad pensada, pero sumamente inestable que por ello exige su superación, pues a la vez que tiene un fundamento, carece de él.

Con todo esto, Hegel se ha propuesto mostrar que, en su esfuerzo por pensar la realidad, el entendimiento hace uso de categorías como "posibilidad" y "contingencia", pero está mostrando que estas no bastan para determinar al objeto que se propone pensar y por tanto, la razón no puede permanecer en ellas como punto terminal. Ahora bien, este movimiento que obliga a la razón a desplazarse explica algo más: que al interior del proceso del pensar existen dos polos inseparables pero diferenciados: por un lado las categorías y por el otro el objeto que está siendo determinado, el cual debe explicar la esencia del objeto existente fuera del pensamiento. En otras palabras, Hegel defiende que la reflexión pensante no es algo puramente mental que luego se aplica al objeto simplemente exterior, sino algo que convierte a este objeto exterior en objeto inteligible cuya determinación categorial es la esencia de aquel, pero no es su simple réplica mental. Las categorías modales dejan ver la tesis de que el conocimiento es la unificación, en el concepto, del objeto real con el pensamiento que se esfuerza por pensarlo.

Bajo esta discusión de apariencia muy abstracta, se desliza una crítica radical a aquellas filosofías que se conforman con caracterizar la realidad existente mediante la modesta categoría de "formalmente posible". En efecto, un pensamiento "formal" (como el de Kant o los formalismos en filosofía política) que reduce a la realidad que vivimos a una entre muchas otras realidades, también lógicamente posibles (y mucho más deseables), deduce que bastaría un esfuerzo de la voluntad "para que esta realidad pudiera ser de otro modo". Un pensamiento meramente formal arrebata a la realidad que intenta

pensar todo el peso y la complejidad de las determinaciones que la hacen ser exactamente como es. Ese pensamiento formal se complace entonces en imaginar realidades y mundos posibles, invitándonos luego a creer que, por una simple decisión de la voluntad (individual o colectiva, poco importa), esas ilusiones podrían hacerse realidad efectiva. Es porque un pobre conocimiento conduce de manera inevitable a un pobre esfuerzo de la acción humana: “Entre menos cultivado es un hombre, menos conoce las relaciones determinadas de los objetos a los cuales dirige su atención y más inclinado está a perderse en toda clase de posibilidades vacías”.[15]

Pero el pensamiento formal conlleva un riesgo aún más grande que mantenerse en la simple imaginación. Es porque la realidad inmediata que intenta pensar sólo como “posible” o “contingente” tiene además el valor de existir. Ciertamente ese pensamiento formal la compara con otras posibilidades lógicas, pero no tiene los medios de cuestionar la existencia que realmente se le ofrece. Concluye entonces que, puesto que existe, esta realidad inmediata debe existir. El precio de esto es que el pensamiento se hace dependiente de lo inmediato y puesto que este es, es inevitable que exista. La posibilidad de una crítica a lo realmente existente se ha esfumado. No es pues a Hegel al que puede atribuírsele el hacer de lo existente algo necesario (y divino); por el contrario, para él, la existencia inmediata es solo inmediatez y el conocimiento consiste justamente en retirarle esa inmediatez para mostrarla como mediación, como existencia *devenida*. Solo un pensamiento perezoso que detiene la reflexión demasiado pronto, como el formalismo, se conforma con lo que se le ofrece como inmediato, pero es simplemente porque, en su pereza, se evita “cumplir ciertas obligaciones”. Para escapar a un pensamiento de la sencilla posibilidad y la simple contingencia, es preciso que el proceso del pensar continúe hasta alcanzar todas las determinaciones que hacen que cualquier objeto o suceso se muestre en su verdadera realidad, es decir, en su “necesidad”.

La extensión de este trabajo impide seguir con detalle el despliegue de las categorías modales contenidas en esta sección de la *Ciencia*

[15] G.W.F. Hegel. *Enciclopedia...*, § 143, agregado (W8, 283).

de la Lógica. No obstante, resulta indispensable detenerse en aquella que caracteriza mejor a la realidad efectiva: la "necesidad absoluta". Desde luego, cuando se dice "necesidad absoluta" la conciencia ordinaria se sobresalta: ya le parece excesivo hablar de la "necesidad de las cosas" y si se agrega el adjetivo "absoluta" la cuestión le parece de un totalitarismo insoportable. Postular la categoría de "necesidad absoluta" es una las cuestiones que ha permitido la descalificación liberal de la filosofía del Concepto. Como con frecuencia se acusa a Hegel de "totalitario", debemos ver la cosa más de cerca.

Ante todo conviene señalar que, en la *Ciencia de la Lógica*, Hegel distingue dos categorías: la necesidad "real" y la necesidad "absoluta". La primera aparece cuando, en su esfuerzo por determinar la realidad de algo, el pensamiento establece una relación entre la serie de determinaciones que llama "condiciones" (llamémoslas A, B, y C), y el objeto o suceso que está siendo reflexionado (llamémosle D). Esta no es ninguna novedad sino la bien conocida relación "condicional": si las condiciones A, B, C se cumplen, entonces aparece en la existencia algo como D. Por ejemplo, si se establecen las condiciones sociales que han permitido la existencia del narcotráfico en nuestro país, la presencia de este deja de ser arbitraria. Con ello, lo que ha logrado el pensamiento es unificar mejor la esencia y la existencia: en la necesidad "real" las condiciones determinantes concurren en *este* algo y este es un objeto real pero ya mediado por el pensamiento. El objeto o el suceso están constituidos por la serie de "condiciones" y dadas estas condiciones se llega sólo a este objeto o ese suceso y a ningún otro.

Por supuesto, en el plano del conocimiento, si las condiciones son inmanentes al objeto y el objeto es inmanente a las condiciones entonces entre ellos hay completa homogeneidad y el objeto se ha vuelto "realmente posible" (y no sólo "formalmente posible"), esto es, el objeto resulta necesariamente de sus condiciones reales: "Por consiguiente, realmente posible es aquello que no puede ser de otra manera; bajo esas condiciones y circunstancias, no puede seguirse otra cosa".[16] Lo que se está mostrando con la necesidad "real" es que el trabajo del pensamiento consiste en retirar al objeto su aspecto de

[16] G.W.F. Hegel. *Ciencia de la Lógica*, p. 613, (W6, 211).

inmediatez para mostrarlo como resultado de aquellas condiciones que hacen inteligible su presencia. Esto es justamente lo que llamamos "conocimiento". Este objeto exterior ya no es más que la manifestación de las condiciones que lo han hecho emerger, esto es de su esencia. Es un ser, pero del que se ha mostrado su razón de ser, esto es, ya no está ahí por "azar" sino que posee un fundamento que se muestra. Cuando Hegel afirma que algo es "realmente necesario" no está pues invocando a la Providencia o al Destino, sino que se está efectuando un acto de conocimiento: "Si todas las condiciones están presentes, entonces esa cosa entra dentro de la realidad efectiva".[17] Claro está que en la existencia hay cosas difíciles de aceptar, como el narcotráfico, pero el conocimiento no es un consuelo, ni es edificante: para él, si las condiciones son las que son, la existencia es la que es y no puede ser de otra manera.

Con la categoría de "necesidad "real" se ha alcanzado un grado importante de conocimiento de los objetos. ¿Por qué entonces no detenerse ahí? Porque, señala Hegel, aunque la necesidad "real" unifica, también mantiene separadas por un lado las condiciones y por el otro el objeto resultante. De ahí que la "necesidad real" tampoco sea la última palabra en el orden del conocimiento. Aún existe una perspectiva superior llamada necesidad "absoluta" que consiste en mostrar que es un único movimiento, una única totalidad la que pone simultáneamente a las condiciones y al objeto, *ninguno de los cuales posee una vida independiente*. Un pensamiento "realista" nos dice que dadas ciertas condiciones no puede existir más que una, esta realidad que vivimos, pero deja sin examinar de dónde provienen las condiciones y su unión con la cosa, porque los toma como datos inmediatos. La necesidad "absoluta" es una perspectiva más alta porque busca incluir a ambos en el mismo proceso: ella quiere evitar su separación y afirma que, tanto las condiciones como la cosa pertenecen a un único movimiento de la reflexión que los ha puesto a ambos. La reflexión se ha vuelto exhaustiva y libre en el sentido de que ya no tiene ninguna presuposición: las condiciones y el objeto obedecen a un mismo conjunto de relaciones y son

---

[17] *Ibídem*, p. 613, (W6, 210).

producto de nuestras prácticas. En otras palabras: la realidad que vivimos es la única realidad necesaria *dadas* las condiciones que la han generado; pero si las condiciones ya no se consideran como dadas, sino producto del mismo movimiento, y son transformadas, otra realidad, igualmente necesaria, debe surgir. Por eso ya se anuncia la libertad. Ser "puesto" significa ahora que podemos comprender exhaustivamente y por tanto empezar a transformar totalmente absolutamente todo lo que configura nuestra existencia cotidiana. Hegel está afirmando entonces que las cosas son como son, porque obedecen a ciertas condiciones que impiden que sean de otra manera; pero no es un dato inamovible que las cosas sean como son pues cabe la alternativa de cambiar las condiciones, que también son producto de la acción humana, para que las cosas sean de otro modo.

La necesidad "absoluta" es el momento en que la reflexión comprende *todas* las determinaciones que concurren en la existencia y en los sucesos que conforman esa existencia. La necesidad "absoluta" no está pues en "las cosas" (pues para Hegel no hay ninguna racionalidad en la realidad exterior al pensamiento)[18], sino en la explicación conceptual de esas cosas: ella muestra por qué lo que sucede, sucede como sucede. Cuando se conceptualiza la realidad efectiva mediante la "necesidad absoluta", queda claro que la realidad es una existencia que ha sido comprendida en todas aquellas determinaciones que la hacen ser como es. Todo lo que sucede o existe tiene un fundamento, una razón de ser, pero la necesidad "absoluta" enseña que ese fundamento no es algo puesto desde fuera (por ejemplo, por Dios, o la naturaleza), sino que resulta del movimiento de nuestras propias prácticas, del movimiento de la totalidad de nuestras relaciones sociales y políticas. La realidad efectiva es el ser que es, que existe, porque su existencia es la prueba de su propia necesidad. Por eso Hegel usa la notable expresión "él es por el hecho de que él es"[19] donde la expresión "porque" indica

[18] "No hay, para Hegel, inmanencia de la racionalidad en el objeto inmediatamente presente y mucho menos inmanencia de lo racional en una realidad exterior al pensamiento". Beatrice Longuenesse. *Hegel et la critique de la Métaphysique*, J. Brin, París, 1981, p. 142.

[19] G.W.F. Hegel. *Ciencia de la Lógica*, p. 617, (W6, 215).

la coincidencia perfecta de su existencia (su presencia manifiesta) y su esencia (es decir las determinaciones pensadas que explican esa presencia). Con la necesidad "absoluta", la comprensión de la realidad efectiva recibe una significación inédita en la historia de la filosofía: por una parte, queda claro que ya no se puede decir la verdad de lo inmediato *inmediatamente*: para comprender lo inmediato es preciso remontarse a la trama de mediaciones y condiciones que le permiten aparecer justamente como inmediato. Pero además, queda claro que cualquier intento por explicar la racionalidad de lo inmediato por el recurso a otra cosa distinta que él mismo, sea Dios, la Naturaleza o el Destino, queda radicalmente cancelado.

Con la "necesidad absoluta" se ha producido un cambio de perspectiva decisivo, porque la reflexión ha probado que la unidad de esencia y existencia ya no tiene ningún exterior, esto es, que no depende de ninguna otra cosa que ella misma. Es lo que Hegel, siguiendo nuevamente a Spinoza, llama "causa de sí". "Causa de sí" es una totalidad cuya actividad se explica por sí misma, es decir, sigue la ley de su propia necesidad y no sufre de ningún condicionamiento externo. La "causa de sí" es entonces lo que es libre porque en ella su necesidad es idéntica a su autodeterminación. Cuando nos encontrábamos en el nivel de las existencias finitas entre ellas reinaba un condicionamiento recíproco al que llamábamos "necesidad real", pero cuando ascendemos a la perspectiva de la totalidad ese condicionamiento desaparece, porque la sustancia como totalidad se debe solo a sí misma, se despliega bajo la ley de su propia necesidad: "De lo necesario decimos en consecuencia que "él es" y de este modo vale para nosotros como una relación siempre consigo mismo, aquel en que desaparece el ser condicionado por otra cosa".[20] Dicho en términos menos técnicos: la realidad efectiva está constituida por la unidad de todo ser y todo pensamiento, y no hay nada más, y no hay ningún misterio adicional y ninguna entidad que la trascienda. Los seres humanos viven individualmente bajo la necesidad, pero como colectivo viven bajo su propia necesidad: como humanidad son pues libres.

[20] G.W.F. Hegel. *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*, § 147, anexo, (W8, 289).

La realidad efectiva como relación absoluta

La realidad efectivamente concebida no es más que el auto-movimiento por el cual la acción humana, mediante su trabajo teórico y práctico unifica laboriosamente al ser presente con el pensamiento. Sin embrago, el primer capítulo mostró que al interior de esta totalidad existe una contradicción interna entre la sustancia y las existencias finitas, los modos. A esta oposición dedica la *Ciencia de la Lógica* su tercer capítulo y lo llama la "relación absoluta". Nuevamente, bajo una apariencia muy abstracta se encuentra una cuestión muy concreta: ¿la acción de las existencias finitas, de los individuos, tiene alguna importancia en el movimiento de la sustancia? ¿O simplemente los modos finitos carecen de relevancia para la totalidad? Para responder a ello, este apartado examina tres posibilidades para conceptualizar este vínculo: la "relación de sustancialidad", la "relación de causalidad" y la "acción recíproca" que deriva en "interacción".

La primera, la relación de sustancialidad tiene una larga historia en filosofía: ella consiste en establecer una categoría como principal, como "más esencial" que las demás. Es de este modo como Aristóteles comprende la *ousía* (*essentia*, *entitas*), la esencia, como el sustrato principal sobre el cual descansan los "accidentes", un tanto a la manera en que los modos pertenecen a la sustancia en Spinoza. Se llama "relación de sustancialidad" porque en ella la sustancia actúa como una potencia, sin encontrar resistencia alguna en las existencias finitas o modos: toda la actividad recae en la sustancia, pero toda actividad les es negada a los modos. Sin duda, esta relación de sustancialidad deja ver que todo lo existente finito se debe al carácter inmanente de la sustancia, pero tiene el gran inconveniente de que la acción de la sustancia no produce en los modos más que su identidad a sí misma, una tautología de sí misma: la sustancia es creadora de los modos y estos no son más que sus creaturas pasivas. Esta es la gran limitación de la relación de sustancialidad: los seres finitos emanan de la sustancia pero no son más que apariencias evanescentes. En consecuencia, lejos de salvar la brecha que separa al creador de sus creaturas, la relación

de sustancialidad la amplía: las creaturas, los seres finitos dependen de Dios, pero Dios no depende de los seres finitos; es la visión que Hegel previamente llamó la "visión religioso-oriental" atribuyéndola a Spinoza. Su limitación descansa en que los seres finitos carecen de sustancialidad y son declarados insignificantes. Con el análisis y luego la superación de la "relación de sustancialidad", se muestra lo lejos que Hegel se encuentra de anular las existencias finitas bajo una totalidad abrumadora.

Por esa insuficiencia, la *Ciencia de la Lógica* se desplaza de la "relación de sustancialidad" a la "relación de causalidad": ahora, para pensar la realidad, un algo es declarado "causa" y otro algo es declarado "efecto", una cosa es causa "determinante" de otra cosa llamada efecto "determinado". La sustancia es causa de sus accidentes y del mismo modo, los accidentes están unidos entre sí por una relación causal. Hegel aprovecha la ocasión para hacer una crítica a la causalidad transitiva propuesta por Kant. Esta crítica consiste en mostrar que en el encadenamiento causal de las cosas finitas, cada causa tiene a su vez otra causa fuera de ella (porque toda causa finita no es causa de ella misma, sino de otra cosa) y así sucesivamente hasta el infinito. Pero exactamente lo mismo sucede con el efecto: todo efecto resulta de una causa, pero a su vez se convierte en causa de otro efecto y así sucesivamente hasta el infinito. La "relación de causalidad" no es adecuada para conceptualizar la realidad efectiva, porque declara *arbitrariamente* a una cosa "causa" y a otra cosa "efecto", mientras sucede que cada cosa es a la vez causa y efecto, o ni lo uno ni lo otro. La causalidad transitiva es un acto arbitrario del entendimiento y por ello, cuando se la examina conduce a esa mala infinitud: ¿por qué detener el encadenamiento causal en un punto más bien que en el otro? ¿Qué es lo que permite llamar a algo causa y otro algo efecto, si toda causa es a la vez efecto de otra causa?

La conclusión de lo anterior es que requerimos, pues, no de un causalidad transitiva sino de una causalidad "reflexiva" en el sentido de una "acción recíproca" entre todas las cosas. Sin embargo, como sucede siempre en el examen de las categorías lógicas, la intervención de la relación de causalidad no ha sido inútil, porque ha permitido comprender que las existencias finitas son el efecto de una

causa, pero a su vez se convierten en causa de otros efectos y causa de otras causas. Aunque la demostración contenida en la *Ciencia de la Lógica* es sumamente abstracta y difícil de seguir, su resultado es claro: la sustancia, al actuar, produce a los seres finitos pero no como simples accidentes irrelevantes, sino como seres sustantivos capaces de convertirse a su vez en causas eficientes. Sucede así que los seres finitos poseen el carácter de *sustancias activas* y pierden el carácter de existencias "por delegación", como lo eran en la relación de sustancialidad. Los seres finitos son lo que son, porque están determinados por la acción de la sustancia, pero también son susceptibles de acción, capaces de ser causas originarias. En otras palabras, la acción de los seres finitos es una "reacción", es decir un contragolpe mediante el cual actúan a su vez sobre la sustancia que los constituyó. Esto es la categoría que la *Lógica* llama "acción recíproca": es decir, la sustancia actúa sobre las existencias finitas, pero estas a su vez reaccionan sobre la sustancia y actúan unas sobre otras: "La interacción es causalidad recíproca".[21]

La acción recíproca se revela así como la relación *verdadera* que existe entre la sustancia y las existencias finitas, porque muestra que cada una de estas se refleja en la otra: cada una de ellas es ella misma y su otro (y por eso hay reciprocidad). En la realidad (comprendida como efectiva) es imposible mantener separadas a la sustancia y a las existencias finitas, porque cada una deviene en la otra para devenir ella misma. La realidad de todas y cada una de las cosas es que es, a la vez, determinada y determinante. A este movimiento infinito de todo sobre todo, Hegel lo llama "interacción" y es la categoría que concluye la sección llamada "realidad efectiva". Ahora bien, si se trata de una interacción, la causalidad que une a todas las cosas en la existencia no es una serie lineal de una causa a la siguiente que se prolonga hasta el infinito, sino una causalidad "reflexiva" en la que la acción de la sustancia y las existencias finitas se revierte una sobre la otra y luego, cada una sobre sí. Con la causalidad reflexiva entre todas y cada una de las cosas, es decir mediante la interacción, tenemos pues una sustancia que es *actividad inmanente*,

[21] G.W.F. Hegel. *Ciencia de la Lógica*, p. 636, (W6, 238).

porque al actuar sobre las existencias finitas no está actuando sino sobre sí misma. La sustancia en Hegel, no es entonces una entidad inmóvil que se encontraría detrás o por encima de las cosas; es por el contrario, la pura actividad de determinarse a sí misma a través de sus otros, de los seres finitos que son su negación, actuando sobre ellos y sufriendo de ellos su reacción en contragolpe. Por eso esta sustancia es acción de sí sobre sí mediante el pasaje por su otro y la vuelta a sí: es entonces "causa de sí", es decir, algo que se determina siguiendo la ley de su propia necesidad sin recibir ningún condicionamiento externo, y aquello que no sufre condicionamiento externo es libre, in-condicionado. Con la sustancia entendida como "causa de sí", mediante la interacción, hemos llegado entonces al concepto más alto de libertad.

En efecto, al ascender a la realidad efectiva se ha alcanzado algo superior: se ha cancelado todo dualismo, toda separación posible entre lo finito y lo infinito, entre el ser y el pensamiento que lo hace inteligible, entre el creador y sus creaturas: ya no hay un abismo insalvable entre el mundo objetivo y el pensamiento que lo conoce y lo transforma prácticamente. Todo lo que se presenta en la existencia es la unidad del ser objetivo y del pensamiento que, mediante su trabajo teórico y práctico, lo ha "puesto ahí", en su *completa objetividad*. Y ya no hay ninguna realidad aparte de esta. Esto es, ya no hay escisión entre los seres finitos y la sustancia infinita que a la vez que los crea, es transformada por ellos. De acuerdo con Hegel, así se ha llegado a demostrar, *lógicamente*, esto es *necesariamente*, que no hay nada que impida lograr la unificación entre lo que queremos ser racionalmente, esto es el pensamiento, y lo que somos materialmente, esto es en la existencia.

Permítaseme darle a esto un aspecto menos abstracto: concebir la realidad como efectiva es acabar con todas las dudas acerca de si nuestra acción tiene repercusiones objetivas en el mundo. La sustancia, esto es la totalidad de todas las cosas y todo el pensamiento, que es "causa de sí" no es condicionada por nada fuera de ella, es decir in-condicionada, esto es libre. Pero la sustancia no ha obtenido esta libertad a espaldas o contra la acción de las existencias finitas, sino por el contrario, como resultado de la acción

de estas, por la interacción de todas las cosas. La realidad vista efectivamente no es otra cosa que la relación entre la acción de la sustancia y la acción de las existencias finitas, entre la finitud de nuestra acción y la infinitud de sus resultados. Es justo por esto que es preciso reconocer dos dominios: primero, las existencias finitas (los individuos), precisamente porque son finitas, están siempre determinadas por la sustancia que las constituye: ellas no pueden escapar a la acción de la sustancia. Si cada una de esas existencias finitas (cada individuo) buscara por sí sola la auto-determinación, encontrará que no lo logrará porque ninguna de ellas produce por sí misma su necesidad y su acción se despliega siempre en condiciones que cada una no ha puesto. Cada una de las existencias finitas actúa y se condiciona recíprocamente una a la otra en una cadena infinita de restricciones. Cada existencia finita (cada individuo), tomada separadamente parece contingente y condicionada, pero cuando se la deja de tomar separadamente y se asciende a la realidad efectiva como sustancia, las cosas cambian: el condicionamiento de cada una se convierte en necesidad absoluta, en algo incondicionado, porque ellas actúan sobre la sustancia, esto es sobre aquello que determina a cada una, es decir sobre el régimen de determinación que las constituye como son. Con ello, Hegel está defendiendo la tesis de que los seres individuales también son seres activos y si dirigen su acción hacia la sustancia con la convicción de que nada lo impide, entonces podrán establecer por sí mismos las determinaciones y condiciones que los constituyen. Ningún individuo, ninguna existencia finita, dejará de ser determinada pero será auto-determinada, porque juntos han definido por sí mismos lo que los hace ser lo que son, porque las condiciones de su existencia responden ahora a sus propósitos racionales.

El camino lógico que hemos seguido ha sido muy laborioso, pero tiene un propósito práctico muy importante: demostrar racionalmente que no hay simplemente un mundo ahí ajeno, frente a los seres humanos, puesto no se sabe por quién, fuera del alcance de sus propósitos y sus fines. Esto es exactamente la realidad *cuando es vista efectivamente*. Hegel afirma entonces, con el mayor vigor filosófico posible, que la libertad verdadera no es un voto piadoso

e inaccesible, una mera aspiración, un sencillo postulado, sino algo al alcance de los seres finitos que somos todos, pero a condición de que estos busquen su libertad actuando sobre el dispositivo infinito que los determina a cada uno individualmente. La realidad vista efectivamente no es un obstáculo, sino por el contrario es la convicción racional de que la libertad es real, esto es, *se real-iza* como existencia determinada, esto es, auto-determinada.

Hegel propone a los filósofos que no pierdan nunca de vista la realidad porque esta es el auténtico contenido de la filosofía. Pero les pide que la vean de una manera específica, como *realidad efectiva*. Como se ha visto, este concepto implica al menos tres cosas: ante todo, que no se considere a la realidad como un ser incompleto, como un ser que carece de algo y por tanto no es "como debe ser". La realidad no carece de nada y debe ser comprendida por las causas que la generan tal como es, en su necesidad intrínseca, con sus virtudes y sus tribulaciones. No es preciso entonces recurrir a la imaginación para proveerla de un sentido que se supone le faltaría. Luego, la categoría de realidad efectiva es la demostración racional de que no hay un abismo infranqueable entre la acción teórica y práctica de los seres humanos y el mundo que realizan, tan bueno o malo como este resulte. Con la realidad efectiva, el filósofo sabe racionalmente que la realidad no tiene otra razón de ser y ningún sentido originario, sino aquel significado que le ha impreso la acción humana. Ya no hay ninguna justificación para dudar. Finalmente, la realidad efectiva es una invitación para actuar, olvidando aquellos momentos en que la filosofía dudaba de nuestra intimidad solidaria con el mundo objetivo. La filosofía de Hegel ha sido necesaria para mandar al exilio todo aquello que nos paraliza. Por ello, la realidad efectiva es una pieza clave en el dispositivo hegeliano que se ha propuesto construir una filosofía a la altura de las exigencias de nuestros días: una filosofía de la libertad verdadera.

Bibliografía

— BIARD, Jöel, et al. *Introduction a la lecture de la Science de la Logique de Hegel*, 3 vols., Aubier Montaigne, Paris, 1987.

— BRISTOW, William F. *Hegel and the transformation of philosophical critique*, Clarendon Press, Oxford, 2007, 272 pp.

— BUBNER, Rüdiger. "Hegel's 'Science of logic'; the completion or sublation of metaphysics?" en *The innovations of idealism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 60-83.

— BUCHWALTER, Andrew. *Dialectic, politics and the contemporary value of Hegel's practical philosophy*, Routledge, Londres, 2012, 354 pp.

— BURBIDGE, John; *On Hegel's Logic. Fragments of a commentary*, Humanities Press, Nueva Jersey, 1981, 273 pp.

— BURBIDGE, John. *The logic of Hegel's "Logic": An Introduction*, Broadview Press, Ontario, 2006, 168 pp.

— BUTLER, Clark. *Hegel's logic. Between dialectic and history*, Northwestern University Press, Evanson, 1996, 349 pp.

— CARLSON, David Gray. *A commentary to Hegel's Science of 'Logic'*, Palgrave, Gran Bretaña, 2007, 632 pp.

— DROZ, André. *La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1987, 328 pp.

— DUSING, Klaus. "Ontology and dialectic in Hegel's thought", en Nectarios G. Limnatis (ed.); *The Dimensions of Hegel's Dialectic*, Continuum Publishers, Londres, 2010, pp. 97-122.

— FLEISCHMANN, Eugene. "Die Wirklichkeit in Hegels Logic. Ideengechichtliche Beziehungen zu Spinoza", en *Zeitschrift für philosophische Forsung* Bd. 18 H 1, 1964, pp. 3-29.

— FLEISCHMANN, Eugene. *La science universelle ou la Logique de Hegel*, Librairie Plon, París, 1968, 388 pp.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del Espíritu (1807)*, edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos, Universidad Autónoma de Madrid, Abada editores, Madrid, 2010, 1006 pp.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la Lógica. I. La lógica objetiva (1812-1813),* edición de Félix Duque, Universidad Autónoma de Madrid, Abada editores, Madrid, 2011, 655 pp.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas (1830),* edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid, 2005, 630 pp.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de Filosofía del Derecho o derecho natural y ciencia política (1821)*, tr. Juan Luis Vermal, Edhasa, Barcelona, 1999, 504 pp.pp.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in zwanzig Bänden*. Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel (eds.), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971. En el texto, la referencia aparece así: (W, número de volumen, número de página).

— HORSTMANN, Rolf-Peter. "Substance, subject and infinity. A case study of the role of *Logic* in Hegels system", en K. Deligiorgi (ed.). *Hegel. New Directions*, Mc Gill-Queens University Press, Montreal, 2006, pp. 69-84.

— HYPPOLITE, Jean. *Lógica y existencia*, traducción L. Medrano, Editorial Herder, Barcelona, 1996, 260 pp.

— KAREN, Ng. "Hegel's Logic of Actuality" en *The Review of Metaphysics*, Vol. 63, No. 1, Septiembre de 2009, pp. 139-172.

— LONGUENESSE, Béatrice. *Hegel et la critique de la Métaphysique*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1981, 384 pp.

— MAKER, William. *Philosophy without foundations. Rethinking Hegel*, State University of New York Press, Nueva York, 1994, 318 pp.

— MARRADES, Julian. "Hegel y el fundamentalismo moderno", en *El trabajo del espíritu. Hegel y la modernidad*, Antonio Machado

Libros, Madrid, 2001, pp. 211-250.

— RINALDI, Giacomo. *A history and interpretation of the Logic of Hegel*, The Edwin Mellen Press, Nueva York, 1987, 525 pp.

— ROSEN, Michael. *Hegel's dialectic and its criticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, 208 pp.

— ROSEN, Stanley. *G.W.F. Hegel. An introduction to the science of wisdom*, St. Augustine Press, Indiana, 2000, 263 pp.

— SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*, edición y traducción de Vidal Peña, Alianza Editorial, Madrid, 2011, 464 pp.

— WINFIELD, Richard Dien. "The method of Hegel's Science of Logic", en George di Giovanni; *Essay's on Hegel's Logic*, State University of New York Press, Nueva York, 1990, pp. 45-58.

EL ESCEPTICISMO DE HEGEL

Luis Guzmán

En un par de artículos titulados "¿Cuál es el legado de Hegel y qué debemos hacer con él?" (1999) y "Sustancia, sujeto e infinito: un estudio del papel de la lógica en el sistema de Hegel" (2006), Rolf-Peter Horstmann, tal vez el más ávido crítico del renacimiento hegeliano ocurrido en los últimos 20 años, afirma que un tratamiento selectivo de la filosofía hegeliana no puede ser compatible con sus genuinas metas filosóficas, y enumera dos retos que le esperan a quienquiera rescatar a la filosofía hegeliana en su totalidad. El primer reto radica en interpretar la *Ciencia de la lógica* desde la perspectiva de una lectura no-metafísica; el segundo, en explicar cómo esta lectura evita caer en un relativismo epistémico, el cual Hegel mismo claramente repudió. Comparto con Horstmann la apuesta del 'o todo o nada.' No se pueden escoger y rescatar unas piezas selectas del sistema y seguir considerándolas filosofía hegeliana. Al dejar de ser parte del todo, cambian su significado y función. Sin embargo, no creo que una interpretación no-metafísica de Hegel lleve a un relativismo epistémico. Lo que sí es necesario al ofrecer semejante interpretación es replantearse la relación de Hegel con el escepticismo. En lo que sigue exploraré esta relación y propondré a un Hegel escéptico.

En el prólogo a la *Fenomenología del Espíritu* Hegel afirma: "La actividad del separar es la fuerza y la labor del *entendimiento*, de la más grande y maravillosa de las potencias o, mejor dicho, del poder absoluto" (W3, 36),[1] haciendo del entendimiento "el tremendo poder de lo negativo" (*die ungeheure Macht des Negativen*). El entendimiento posee ese tremendo poder en tanto arrasa con todo intento de unidad. El carácter absoluto de dicho poder yace en su capacidad destructora, no en su capacidad reconciliadora. Intentaré iluminar y enfatizar el carácter destructor de este poder absoluto a través de lo que Hegel llama "la oposición más áspera" al comienzo de la sección de la Idea, tercera sección de la doctrina del concepto en la *Ciencia de la lógica*. Al final, a la luz de este análisis, ofreceré algunos apuntes sobre la relación de Hegel con el escepticismo antiguo.

La oposición más áspera lo es en tanto es estructuralmente insuperable. Existen dos estructuras oposicionales ásperas, una a nivel teórico y la otra a nivel práctico. La unión de ambas constituye la idea absoluta. La primera oposición es entre ser y parecer, entre verdad y saber; la segunda entre ser y deber ser. El tremendo poder de lo negativo a nivel teórico radica en que el entendimiento al postular una aseveración de verdad queda reducido a un saber *de* algo. Saber es siempre saber de algo, que tal y tal es el caso. Hay una distinción insuperable entre aquello de lo cual se sabe algo y lo que se sabe de ello. El objeto del saber humano es proyectado como una sombra más allá del saber sobre él. Y, de acuerdo con la Introducción a la *Fenomenología*, un cambio en nuestro saber implica un cambio correspondiente en el objeto: "Si no hay correspondencia en esta comparación entre los dos, parece como si la conciencia tuviera que cambiar su saber para hacerlo corresponder al objeto; sin embargo, con un cambio en el saber, también cambia para él el objeto mismo ya que este saber era esencialmente un saber del objeto." (W3, 78).

Por lo tanto, el objeto de nuestro saber no puede sino estar en

[1] Todas las citas de Hegel son traducciones mías basadas en la colección *Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*, eds. Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971. Se cita con la abreviatura W más el número del tomo y la página).

constante alteración siguiendo el trazo de la constante alteración de nuestro saber. El mundo *es* inconstante. La experiencia humana consiste en un permanente revelar lo que se tenía por verdadero como falso. El tremendo poder de lo negativo, el poder absoluto, consiste en el permanente desenmascaramiento de nuestras creencias acerca del mundo como erradas, es decir, como creencias. Ellas no pueden sino ser erradas debido a que son precisamente *acerca del* mundo, no una unidad inmediata con él. Esta es una postura eminentemente anti-dogmática, podría decirse escéptica. El entendimiento socava cualquier aseveración hecha, en tanto que una aseveración ya necesariamente separa (*scheiden*) lo que asevera de aquello de lo cual asevera algo. Hegel recalca aquí el principio hermenéutico según el cual cualquier objeto necesariamente aparece *como* algo ante la conciencia (o el espíritu, para pasar de una teoría de la mera subjetividad a una de la intersubjetividad).

Si en esto consiste el tremendo poder de lo negativo, del entendimiento, ¿qué papel juega la razón? ¿Cómo puede la razón superar el poder absoluto y destructor del entendimiento? Cambiando de vocabulario, si las ideas de lo verdadero y del bien llevan a una oposición áspera, ¿en qué consiste la idea absoluta? ¿Cómo puede esta idea superar la aspereza de dichas oposiciones?

Al final del prefacio a la primera edición de la *Ciencia de la lógica* Hegel dice:

> El *entendimiento determina* y mantiene firmes las determinaciones. La *razón* es negativa y *dialéctica* en tanto resuelve en la nada las determinaciones del entendimiento; es *positiva* en tanto crea lo *universal*, y en él comprende lo particular. Así como el entendimiento se suele considerar en general algo del todo separado de la razón, así también la razón dialéctica suele ser entendida como algo separado de la razón positiva. Pero en su verdad la razón es *espíritu*, que está por encima de los dos, como razón entendedora [*verständige Vernunft*] o entendimiento razonante [*vernünftiger Verstand*]. El espíritu es lo negativo, aquello que constituye la cualidad tanto de la razón dialéctica como del entendimiento; niega lo simple y pone así la determinada diferencia del entendimiento; al mismo tiempo la resuelve, y por tanto es dialéctico. (W5, 16-17).

Encontramos en este pasaje y el anteriormente citado del prólogo a la *Fenomenología* versiones aparentemente opuestas de lo que es el entendimiento y de su papel. En la *Fenomenología* el entendimiento como poder absoluto disuelve toda determinación. En cambio en la *Lógica* determina y mantiene fijas las determinaciones. Se podría aseverar que en el pasaje tomado de la *Lógica* el entendimiento es descrito en sí, y en el de la *Fenomenología*, como poder absoluto, lo es para sí. Este entendimiento para sí sería la misma razón dialéctica, una razón que supera la separación que el entendimiento en sí efectúa al juzgar algo como algo, separando el objeto de cómo aparece. ¿En qué consiste esta superación realizada por la razón? ¿Se deberá entender como la realización de una unidad que vuelve a unir lo que fue separado por el entendimiento? ¿Será que con la razón dialéctica, o el entendimiento para sí, llegamos a la verdad en el campo teórico y a la realización del deber ser en el campo práctico? Para dar luz a este problema volvamos a las ideas de lo verdadero y del bien, y a su superación en la idea absoluta.

La oposición áspera de la idea de lo verdadero entre ser y parecer, o entre verdad y saber, solo se logra superar a nivel práctico en cuanto moldeamos el mundo a nuestra voluntad; hacemos de él lo que queremos. Así sujeto y objeto se unifican. Sin embargo, para Hegel, la oposición entre ser y deber ser también es áspera e insuperable. Esto ya se vio en la *Lógica* en la primera sección de la doctrina del ser, en el capítulo sobre el ser determinado, en la sección titulada "El límite y el deber ser".

El deber ser no se puede realizar porque dejaría de ser lo que es: deber ser. Existen varias razones por las cuales el deber ser no se logra realizar en el mundo. La oposición áspera que lo constituye es doble: interna y externa. Con respecto a la oposición interna, tanto la universalización como la particularización del deber lo destruiría. Su universalización o formalización lo haría desaparecer ya que si llegáramos a tener la certeza de hacer el deber por el deber, dejaríamos de ser humanos y nos volveríamos Dios; y para Dios no hay deber. Su particularización lo destruiría al astillar su fuerza en varios preceptos contradictorios. Con respecto a la oposición

externa, la idea del bien nunca logrará por completo y de manera transparente determinar al mundo y realizarse en él. La contingencia del mundo siempre es más de lo que el bien podrá jamás determinar completamente según sus fines. Hegel llama al reino de la objetividad un "reino de la oscuridad, no revelado" (*ein unaufgeschlossenes Reich der Finsternis*). Cada acto humano en el mundo trae consigo un número indefinido de consecuencias imprevisibles.

Tampoco puede el deber ser no realizarse porque estaríamos condenados a ser una consciencia desgraciada, desgarrada entre lo que debe ser y lo que es. ¿Cómo se supera entonces? La superación de la idea del bien al final de la *Lógica* consiste en volver a la idea de lo verdadero, es decir, el darse cuenta de la estructura oposicional ser/deber ser es suficiente para superarla en tanto es deber del deber ser no ser realizado; por tanto se realiza en su no realización. Dice Hegel en la Adición al §234 de la *Enciclopedia*:

> Por ende la voluntad también requiere que su fin no se realice. Esto expresa correctamente la finitud de la voluntad. Pero no debemos detenernos en esta finitud, por supuesto, y es a través del proceso de la voluntad misma que se supera esta finitud, junto con la contradicción que contiene. La reconciliación consiste en que la voluntad regresa-en su resultado-a la presuposición del conocer; por ende, la reconciliación consiste en la unidad de la idea teórica y práctica. (W8, 387).

La superación de la idea del bien se logra a través de la idea de lo verdadero: el darnos cuenta del carácter estructural de su oposición áspera. Llegamos con ello a la idea absoluta, una reconciliación que no consiste en la superación de las oposiciones ásperas, sino en la revelación de su carácter estructural y por tanto en su aceptación como tales. Reconciliación en Hegel no diluye la oposición, más bien la acepta, y al aceptarla la supera. La idea absoluta consiste en reconocer el carácter fundamental de la experiencia humana de estar errados en nuestro saber del mundo y del otro, y de no lograr realizar lo que queremos en el mundo y con el otro.

Dice Hegel en el Prólogo a la *Fenomenología*:

> Pero que lo accidental como tal, separado de sus circunstancias, es decir, que aquello que sólo ligado con otro real [*Wirkliche*] y sólo en conexión con él es real, cobre existencia propia y libertad separada, eso es el tremendo poder de lo negativo; es la energía del pensamiento, del yo puro. La muerte, si es que queremos llamar así esa no-realidad [*Unwirklichkeit*], es lo más temible, y sostener lo muerto requiere la fuerza suprema… Pero la vida del espíritu no es aquella que se asusta ante la muerte y se preserva pura ante la devastación, sino la que aguanta la muerte y se mantiene en ella. El espíritu solo logra su verdad en tanto se encuentra a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es, ciertamente, este poder como lo positivo que aparta la vista de lo negativo… sino que el espíritu es ese poder en cuanto mira a lo negativo a la cara y se toma su tiempo en él. Y ese tomarse su tiempo es la fuerza mágica que transforma eso negativo en ser. (W3, 36).

Comencemos a desempacar este denso párrafo por medio de la oposición entre lo accidental y lo real. Entiendo por lo real (*Wirkliche*) en este pasaje la totalidad o el horizonte de significado que determina que cada cosa sea lo que es en tanto lo que es está determinado por el entramado que lo sostiene. Lo accidental es el resultado del accionar del entendimiento cuando dice algo de algo, tematizándolo, sacándolo así de su horizonte de significado. El momento en que esto ocurre, dicha proposición aislada se convierte en algo accidental, contingente, debido a que pierde la riqueza de su significado, quedando así reducido a algo no real. Hegel enfatiza y valora esto no real, llamándolo también la muerte. Esta muerte o negatividad que el entendimiento origina al juzgar algo como algo, al decir algo de algo, y por tanto al separar creencia de verdad, parecer de ser, no se debe dejar atrás o superar. Se debe mirar a la cara, manteniéndose en su presencia, tomándose su tiempo con ella. ¿Por qué? Porque sólo al aceptar la no-realidad, la muerte o el desgarramiento, es posible superarlos. La idea absoluta es la superación de las oposiciones ásperas de las ideas de lo verdadero y del bien en tanto acepta su necesidad estructural. Transformar lo negativo en ser consiste en apreciar el error y el carácter irrealizable del deber ser como momentos necesarios de la verdad y del ser

moral. La verdad solo aparece en el error, dejando en él su huella, la prueba de su existencia. Sólo al estar errados tenemos acceso a lo verdadero como aquello que no cuadra con nuestra falsa creencia. Del mismo modo, el deber ser sólo se realiza en tanto hacemos el esfuerzo por realizarlo, no en tanto nuestra intención se plasma en el mundo, dándole forma. El absoluto desgarramiento del espíritu consiste en estar siempre escindido entre ser y parecer, por un lado, y entre ser y deber ser, por el otro.

El poder del espíritu radica en la capacidad de mirar este desgarramiento a la cara sin intentar huir buscando una trascendencia inexistente o una unión mística inmediata. Solo así adquiere la fuerza mágica consistente en transformar lo negativo en ser. La contingencia y dureza del mundo no permiten que nuestra intención forme la realidad tal cual. Sin embargo, la contingencia, lo no-real, se transforma en ser en tanto nuestra voluntad sí forma el mundo, aun cuando sin que sepamos de qué manera. El hecho que el mundo esté siendo constantemente transformado por el actuar humano a pesar de que nunca se transforma de la manera exacta en que queremos que lo haga, constituye esta fuerza mágica. En el §212 de la *Enciclopedia* dice Hegel:

> La realización del propósito infinito consiste por ende tan solo en superar la ilusión de que aún no se ha realizado. Este bien, el bien absoluto, se logra eternamente en el mundo, y el resultado es que ya está logrado en y para sí, y no necesita esperarnos para que esto ocurra. Esta es la ilusión en la que vivimos, y a la vez es esta ilusión misma el elemento activador sobre el cual descansa nuestro interés en el mundo. (W8, 367).

Y más adelante: "El esfuerzo insatisfecho desaparece cuando reconocemos que el propósito final del mundo ya se ha realizado y está constantemente realizándose." (W8, 367).

Lo que desaparece no es el esfuerzo sino la insatisfacción de un esfuerzo, el cual, debido a la estructura oposicional ser/deber ser, no se logra realizar como se quiere. ¿En qué puede consistir un esfuerzo fallido satisfecho, dada esta estructura oposicional? ¿Cómo podemos sentirnos satisfechos con un esfuerzo que no logra su cometido? A

continuación Hegel ofrece tres posturas diferentes ante el actuar en el mundo: la de la persona mayor, con experiencia de la vida, la del joven impetuoso que lo cree todo posible, y la del religioso, quien cree que el reino de dios se ha realizado en la Tierra. Las últimas dos son extremos que se deben evitar: la creencia en la capacidad humana de convertir al mundo en el espejo de su voluntad, por un lado, y la creencia religiosa que comprende al mundo como el espejo de la voluntad divina, por el otro. En ambas se cree posible la realización del deber ser. La alternativa que queda es la de la persona que ha vivido y, por ende, ha tenido la experiencia de ilusiones fracasadas, quien, debido al sufrimiento humano del cual no ha sido solo testigo sino también probablemente víctima, tampoco puede creer en la providencia divina. Aun así, no deja de esforzarse en actuar; simplemente no le sorprende cuando las cosas no le salen como las planeó. Su destino es luchar, ganar unas, perder otras, perder después de haber ganado, ganar después de haber perdido. En esto consiste la reconciliación, la conversión mágica de lo negativo en ser. Es importante recalcar que dicha reconciliación no es con el *status quo* o la realidad (*Wirklichkeit*), sino más bien con la dificultad de lograr hacer el deber, de descubrir la verdad; es la reconciliación con el constante errar, con que las cosas a menudo nos salgan muy diferentes a como las habíamos planeado. Es la reconciliación entre saber todo esto y aun así mantener un interés en el mundo:

> Sólo de este error (creer que aún no se ha logrado el propósito infinito) surge la verdad, y en ello yace nuestra reconciliación con el error y la finitud. El ser otro o el error, en tanto superado, es él mismo un momento necesario de la verdad, la cual sólo puede ser en tanto hace de ella misma su propio resultado. (*Enciclopedia*, §212, adición, W8, 367).

A la verdad sólo se llega a través del error de creer que no se ha realizado el propósito final del mundo, porque si se creyera que ya se ha realizado (dogmatismo), dejaría de estar constantemente realizándose. El propósito final del mundo ya se ha realizado sólo en tanto está constantemente realizándose, en tanto la humanidad sigue luchando por realizarlo. La realidad (*Wirklichkeit*) no es la razón ya

realizada sobre la Tierra. Es más bien el campo de batalla eterno donde la razón está en constante lucha por realizarse. Y en esta lucha ya está realizada porque en ello consiste su ser.

Dada esta lectura de los conceptos de negatividad, poder absoluto, reconciliación, entendimiento y razón en Hegel, ¿cómo podemos distinguir su postura de la del escéptico? Si la experiencia humana por excelencia es negativa: el estar errados en nuestro saber sobre el mundo o el no poder moldear el mundo a nuestra voluntad, ¿cómo evitamos quedar atrapados en un absoluto desgarramiento entre querer y no poder tener acceso a lo verdadero? ¿Por qué no buscar *ataraxia*? En las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* Hegel describe al escepticismo de una manera similar a la descripción del poder absoluto del entendimiento: es "el oponente invencible de la filosofía porque significa el arte de disolver todo lo determinado y mostrarlo en su nulidad" (W19, 358). Sin embargo, la descripción del escéptico es crítica, mientras que la del poder del entendimiento es laudatoria. La limitación del escéptico según Hegel es que no transforma lo negativo en ser, simplemente se queda en lo negativo. La ataraxia que busca Sexto Empírico consiste en renunciar a lo verdadero. Paradójicamente, renunciar a lo verdadero significa nunca volver a errar ya que si hay varias aseveraciones opuestas sobre el mismo objeto, cada una de ellas con razones igualmente válidas (equipolencia), no existe motivo para cambiar de parecer, es decir, no existe motivo para creer que estamos errados. Simplemente pasamos de desear obtener verdad absoluta a estar satisfechos con certeza subjetiva. Sexto Empírico renuncia a la experiencia negativa que nos hace humanos.[2]

La paz a la que llega el escepticismo antiguo es una paz a espaldas de la verdad. Esto hace que sea una postura anti-filosófica ya que se

---

[2] Este punto lo expresa Michael Forster en su libro *Hegel and Skepticism* cuando asevera que una crítica al escepticismo antiguo que ofrece Hegel es que es inmune a toda posible refutación al resguardarse en la subjetividad, y por lo tanto, no participa de la actividad del filosofar, del tipo de actividad en la cual puede existir la refutación y, por tanto, el error. Es decir, desaparece la búsqueda de lo verdadero, y con ella, uno de los impulsos que nos hace humanos. Para el escéptico, el encuentro con el mundo o con el otro no tiene la potencia de transformarme; simplemente me confirma todos mis 'a mí, en cambio, me parece que…'

cierra sobre sí misma. Dice Hegel en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*: "Sin embargo, el carácter invencible del escepticismo debe sin lugar a dudas ser otorgado sólo en un sentido subjetivo con respecto al individuo, quien puede mantener el punto de vista que no tiene en cuenta a la filosofía y que sólo asevera lo negativo." (W19, 358). El escepticismo antiguo se queda en una negatividad particular, la cual rechaza cualquier movimiento. Es estasis pura, parálisis. Hegel supera este elemento negativo al proponer un movimiento hacia adelante basado en las contradicciones internas de nuestros esquemas conceptuales o de las figuras de la consciencia, y su superación por medio de otros esquemas o figuras. Avanzamos al mirar hacia atrás y ver las contradicciones resueltas. A su vez encontramos que este nuevo esquema o figura, lleva dentro suyo su propia contradicción.

Tomemos las primeras figuras de la consciencia en la *Fenomenología*. La percepción es superior a la certeza sensible, por lo tanto demuestra un verdadero progreso con respecto a la figura anterior debido a que supera la contradicción de la impermanencia del aquí y el ahora. Su superioridad no consiste en su verdad, sino en haber resuelto la impermanencia del aquí y el ahora con la permanencia del universal. Por lo tanto, podríamos decir que la verdad de la percepción consiste en la falsedad (por contradictoria) de la certeza sensible. Esta es otra manera de aseverar que a la verdad solo se llega a través del error, más exactamente, *en* el error. La verdad se atisba solo en el error, como su más allá. La importancia de este proceso para Hegel radica en que, a diferencia del escepticismo antiguo, hay generación de movimiento y progreso, y no una simple "parálisis, una incapacidad por lo verdadero, que sólo llega a la certeza de sí, y no de lo universal, permaneciendo simplemente en lo negativo y en la auto-consciencia individual." (W19, 359). El escéptico antiguo no se inmuta con la contradicción. Simplemente la ahoga en el mar de la certeza subjetiva. Para él la contradicción existe entre dos, o más, posturas o posiciones enfrentadas entre sí. Por eso no necesita cambiar de parecer, renunciando así a la experiencia del errar humano. En cambio, contradicción en Hegel siempre es interna al esquema conceptual o a la figura de la consciencia misma. Y el no

aceptar la contradicción genera movimiento. La ataraxia equivale a la muerte, no aquella más arriba mencionada, sino la muerte a la que se llega justo por no mirar esa muerte más arriba mencionada a la cara, manteniéndonos en ella y tomándonos nuestro tiempo con ella. Si renunciamos al poder de la contradicción, de lo negativo, desaparece todo movimiento, y renunciamos así, por consecuencia, a un aspecto fundamental de la experiencia humana.

Otra limitación del escepticismo antiguo, directamente ligada a la anterior, es que no contiene sistematicidad alguna en la relación entre creencias. Simplemente, a cualquier aseveración hecha, se le responde con una opuesta igualmente posible. Dicha postura escéptica cae en el infinito malo de una serie sin fin de negaciones una tras otra, sin llegar a ningún tipo de resolución o superación. Esto no permite que el espíritu se encuentre a sí mismo en el absoluto desgarramiento entre verdad y mero parecer. Nos quedamos en simple certeza subjetiva condenados a la irrelevancia social. Nos convertimos en un agregado de “a mí me parece…” particulares que no llevan a ningún lado. En cambio, en Hegel, al mostrar de manera interna la contradicción de una aseveración, concepto, o figura de la consciencia, esta se supera postulando otra que resuelva dicha contradicción. Por lo tanto la incluye como negada; es una negación *de* ella. El valor positivo de la negación es doble: por un lado, saber lo que no es verdad nos ayuda a delimitar mejor lo verdadero; en segundo lugar, al tener la experiencia del movimiento de figura en figura, de esquema conceptual en esquema conceptual, el errar adquiere una necesidad retrospectiva: la experiencia de la certeza sensible es necesaria para pensar al mundo desde el esquema conceptual de la percepción. Este proceso llevará, en algún momento, a la revelación de la estructura oposicional necesaria entre ser y parecer, permitiendo así, la superación del infinito malo. Dice Hegel en la observación del § 81 de la *Enciclopedia*: “Lo dialéctico constituye el alma móvil de la progresión científica, y es el único principio a través del cual *coherencia inmanente* y *necesidad* penetran al contenido de la ciencia.” (W8, 173) En este punto cabe preguntarse si es necesario que todos los posibles esquemas conceptuales o figuras de la conciencia que separan el sujeto del

objeto deben ser agotados para poder concluir que dicha dicotomía posee una naturaleza contradictoria. Me parece que no. La necesidad de la conclusión no depende del carácter exhaustivo de las posibles figuras o esquemas recorridos. Si se le fuera a objetar a Hegel que puede haber algún tipo de separación entre sujeto y objeto, aún desconocido para nosotros, que no contenga contradicción en sí, él simplemente pediría su exhibición ya que 'una mera aseveración escueta vale tanto como cualquier otra,' como dice en la Introducción a la *Fenomenología*.

Por lo tanto, la sistematicidad que ofrece Hegel con respecto a la experiencia humana contradictoria no conlleva a una totalidad donde todas las posibles figuras de la consciencia o todos los posibles conceptos o esquemas conceptuales han sido agotados. Dicha totalidad simplemente consiste en llegar al punto de quiebre donde se reconoce el carácter estructural de la oposición entre ser y parecer y entre ser y deber ser. Consiste en pasar de la representación del número decimal 0.285714… a su representación como el fraccionario 2/7. Dicho de otra manera, el punto de quiebre consiste en reconocer el aspecto contradictorio, aun cuando necesario, de separar de manera absoluta sujeto y objeto, ya que de cualquier modo que se separen (diferentes figuras de la consciencia o diferentes esquemas conceptuales) se llega a una contradicción. La idea absoluta es el reconocimiento de este hecho, de la aspereza de su oposición. Su reconocimiento no significa que dicha contradicción se logre evitar o superar para siempre. La separación entre sujeto y objeto no se logra evitar en el pensar. Nuestro saber *del* mundo seguirá separado conceptualmente del mundo del cual es saber justo porque es un saber *de* él. El pensar humano es un pensar fracturado. Así que la totalidad a la cual se ha llegado no es exhaustiva ya que seguiremos proponiendo distintos saberes *del* mundo, los cuales al ser falsificados, serán cambiados por otros. Habrá un número indefinido de esquemas conceptuales intentando rastrear al mundo y cayendo en contradicción debido a la experiencia e historicidad humanas.

Esta historicidad es otro elemento que escapa a los ojos de los escépticos antiguos, siendo una característica fundamental del espíritu hegeliano. Sexto era un relativista cultural (piénsese en el

décimo tropo). Esto genera diferencias sincrónicas, no diacrónicas. A esto se debe la equipolencia. Hegel enfatiza las diferencias diacrónicas. De aquí su creencia en que razón sólo hay una. El horizonte de sentido desde el cual se nos aparece el mundo como algo lo está constantemente cambiando y reconstituyendo. Por lo tanto, un cambio en nuestro saber implica un cambio en el mundo mismo del cual el saber es saber. El mundo para Hegel es inconstante; está siendo constantemente reconstituido a través de nuestro saber de él. Por ello, a diferencia del escéptico antiguo, para quien la falta de correspondencia de nuestro saber con el mundo presupone que el mundo es estable y permanente y las opiniones sobre él impermanentes y contingentes en tanto contradictorias entre sí, en Hegel hay una correspondencia en la impermanencia de los dos. Es una correspondencia ligeramente corrida, es decir, una correspondencia en no-correspondencia ya que el mundo se proyecta como una sombra justo más allá de nuestro saber. No se sostiene como mundo sobre sí mismo sino a través de nuestro saber, por más que este saber de él sea errado, o, más exactamente, justo porque es errado.

Tanto la verdad como el error yacen fuera del alcance del escéptico. Cada aseveración encuentra otras opuestas igualmente plausibles y válidas. Lo que no permite que una aseveración sea verdadera no es que sea falsa, sino que hay otras opuestas a ella con razones igualmente válidas. Y no tenemos la certeza objetiva de saber cuál corresponde al mundo. Esto hace del escepticismo antiguo una parálisis o incapacidad por la verdad. En Hegel la contradicción *es* señal de error. Y la verdad no existe detrás del error, como su polo opuesto, sino que surge a través del error mismo como aquello de lo cual el error es error. El absoluto hegeliano no supera al error dejándolo atrás. Lo supera en tanto comprende su papel constitutivo para la verdad. El absoluto consiste en la capacidad del espíritu de mirar a la muerte a los ojos, tomarse su tiempo con ella, y encontrarse a sí mismo en su absoluto desgarramiento. La verdad yace justo a la sombra de lo que se ha revelado como error. El punto de contacto con la verdad es el error. Ella no aparece en lo que afirmamos como verdadero, sino en la negación de lo que se ha mostrado como falso. La

verdad de la percepción no consiste en el contenido que ofrece dicha figura de la conciencia sino en la falsedad del contenido de la certeza sensible, aunque esto sólo lo sabemos cuando la percepción cae en contradicción. La posibilidad de explicar por qué nuestras creencias falsas son falsas requiere que estemos en contacto con la verdad, una verdad temporal e histórica. Al contrario del escepticismo antiguo, por ende, siempre estamos conectados con la verdad, aun cuando a través del error. El escepticismo antiguo, debido a su relativismo epistémico, renuncia al error y con ello a la verdad.

El hecho que erramos sobre el mundo, dándonos de bruces con él, nos confirma su dureza y particularidad. Sin embargo, nuestra relación con esa particularidad sólo ocurre a través de dicho errar. La dureza sólo se siente en la oposición y confrontación; en la certeza no hay dureza. Tenemos mundo porque nos equivocamos sobre él. La filosofía de Hegel no describe el proceso de dar correctamente con el mundo. Más bien, describe el proceso de dar con el mundo al errar sobre él. Su escepticismo, en lugar de mantenernos separados del mundo, nos ofrece el único acceso posible a él.

La actitud escéptica tiene como base una separación entre sujeto y objeto. En la Introducción a la *Fenomenología* Hegel ya dirige un foco penetrante al carácter inestable de esta dicotomía, mostrando cómo el concepto del en sí es ya siempre un en sí para nosotros en tanto, utilizando vocabulario de McDowell en *Mente y Mundo*, es pensable como yaciendo fuera del pensar. Esto no permite posibilidad alguna de recibir al mundo en su independencia de nosotros, sin ser afectado en nuestra recepción de él, sin que lo hagamos nuestro. En otras palabras, socava el mito de lo dado.

Desde esta perspectiva Hegel realiza un triple gesto hacia el escepticismo. De un lado, alaba el hecho de que el escepticismo es consciente de las consecuencias de mantener un dualismo sujeto-objeto. En el caso de Sexto Empírico, el hecho que a cada aseveración sobre algo se le puede oponer una aseveración contraria evidencia la dificultad de identificar una aseveración particular como siendo algo más que un reporte sobre nuestras impresiones de algo en un momento específico. La brecha para cuya superación Sexto no logra encontrar criterios adecuados es aquella entre la manera en que algo es y lo

que decimos sobre ello: entre ser y parecer. Sexto es consciente de los problemas epistemológicos originados en esta oposición. De otro lado, Hegel es crítico de esta posición escéptica en tanto renuncia a la verdad; es para Hegel una postura anti-filosófica que les niega a los seres humanos una de sus características principales: la búsqueda de la verdad. Intercambia verdad objetiva por certeza subjetiva. Sin embargo, y aquí encontramos el tercer gesto, la recuperación de la verdad en Hegel no significa un rechazo de la negatividad escéptica. Consiste más bien en encontrar verdad en negatividad. En esto consiste el poder mágico de la transformación de lo negativo en ser. Esto nos permite otorgarle a Hegel el título de escéptico. En la sección sobre la Idea, al final de la *Lógica* notamos que Hegel no supera la brecha descrita por Sexto entre ser y parecer cerrándola sino reconociendo su carácter estructural. Este reconocimiento constituye la idea absoluta y su poder mágico.

Hay un debate de largo trayecto en la filosofía contemporánea consistente en encontrar la manera de navegar entre los peligros del mito de lo dado, de un lado, y el coherentismo, del otro. Por una parte tenemos la creencia que el mundo es de una manera particular y que somos capaces de dar con él solo si evitamos interferir en su incidencia sobre nosotros y lo recibimos de manera inmediata. Por otra parte, tenemos la creencia que el mundo puede ser de muchas maneras diferentes en tanto hay muchas estrategias conceptuales para pensarlo, y el criterio para escoger entre estas diferentes estrategias o esquemas yace dentro de nuestros mismos sistemas de creencias. En este caso no habría una perspectiva externa al pensar (un espacio extra-lingüístico, causal de percepciones) que pudiera servir como fundamento sólido para nuestro saber, y quedaríamos girando sin fricción en un mundo de creencias.

La crítica aguda de parte de Hegel al concepto de lo dado o a la inmediatez lo inocula contra el primer peligro. ¿Cómo evita Hegel el segundo peligro: caer en un vacío sin fricción donde no se puede evitar que la diferencia entre cómo es realmente el mundo y cómo nos parece que es esté determinado por nuestro mero parecer, estando así inextricablemente atrapados en un tejido de creencias sin anclaje alguno con la dureza del mundo?

El escepticismo de Hegel ofrece una solución para permanecer lejos de esta orilla. Apela a la experiencia humana del errar, tanto en nuestras relaciones teóricas como prácticas con el mundo y con otros. La fuente de fricción y anclaje con el mundo yace, no en lo que es el caso, o en lo que acertamos en nuestro saber acerca del mundo, sino en lo que no es el caso, o en lo que erramos. En esto consiste la oposición áspera de las ideas de lo verdadero y del bien. El hecho que nuestras creencias se muestran erradas en tanto contradictorias provee la fricción necesaria para evitar girar sin fin en un tejido de creencias. Si el mundo no consistiera más que en nuestras creencias sobre él, nunca sufriríamos la negatividad de la experiencia humana, nunca nos daríamos de bruces con el mundo o con otros.

Para el escepticismo antiguo creencia no puede coexistir con verdad; son mutuamente excluyentes, y a partir de la primera no podemos tener la certeza de llegar a la segunda. Hegel comparte con el escepticismo antiguo el hecho de que no podemos escapar del territorio de las creencias. Sin embargo, posiciona la verdad dentro de él con el concepto de negación determinada. Lo verdadero no yace más allá del parecer o de la creencia. Está más bien constituido *en* sus varias aseveraciones, por medio de su negación determinada. La experiencia muestra estas aseveraciones como falsas, no en contraste con lo verdadero sino con la última aseveración formada por la experiencia humana, con el nuevo objeto (lo que *ahora* nos parece).

Se llega al error sólo desde una nueva creencia o aseveración sostenida como verdad. Por lo tanto estamos constantemente en un 'sostener como verdad,' mientras que el escéptico antiguo busca refugio en un parecer consciente de ser mero parecer. El escéptico se mantiene en la certeza de sí. Ha renunciado a la verdad para lograr tranquilidad. Para Hegel, al contrario, el error suple la dureza y fricción necesarias para evitar perder el mundo. El material de la verdad solo puede ser el error. No existe nada más La verdad deviene. Si dejara de devenir, dejaría de ser. Por ende, para que exista verdad debe haber un suministro constante de error: la experiencia negativa sin fin del errar, mágicamente transformada en ser.

Bibliografía

— FORSTER, Michael N. *Hegel and Skepticism*, Harvard University Press, Cambridge, 1989, 256 pp.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in 20 Bänden. Werke 3. Phänomenologie des Geistes (1807)*, editado por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, 599 pp.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in 20 Bänden. Werke 5. Wissenschaft der Logik I (1831)*, editado por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969, 457 pp.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in 20 Bänden. Werke 8. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I (1830)*, editado por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, 393 pp.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke in 20 Bänden. Werke 19. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II (1840)*, editado por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, 600 pp.

— HORSTMANN, Rolf-Peter. "What is Hegel's Legacy and What Should We Do With It?", *European Journal of Philosophy*, 7 (2), 1999, pp. 275-287.

— HORSTMANN, Rolf-Peter. "Substance, Subject, and Infinity: A Case Study of the Role of Logic in Hegel's System", en Katerina Deligiorgi (coord.), *Hegel: New Directions*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 2006, pp. 69-84.

— SEXTO EMPÍRICO. *Selections from the Major Writings on Scepticism, Man, and God*, Hackett Publishing Company, Indianápolis, 1985, 252 pp.

HEGEL:

Prolegómenos para una consideración de su filosofía de la naturaleza

Jorge Armando Reyes Escobar

El propósito del presente artículo es mostrar la importancia de la filosofía de la naturaleza para la comprensión del proyecto filosófico de Hegel. La filosofía de la naturaleza es tal vez la parte menos estudiada y la más vilipendiada del *corpus* hegeliano debido no sólo al carácter erróneo de la mayor parte de sus afirmaciones sobre teorías y fenómenos naturales específicos, sino también al aparente dogmatismo de las asunciones metafísicas y teológicas con base en las cuales pretenden justificarse tales afirmaciones.

En otras palabras, la filosofía de la naturaleza de Hegel fracasaría tanto en su intento de producir enunciados verdaderos sobre el mundo natural como en la demanda crítica de esclarecer cuáles son los conceptos básicos mediante los cuales ordenamos el conocimiento de la naturaleza.

Frente a esta interpretación, la cual ha sido, desde el viejo Schelling y el joven Marx hasta nuestros días, la tendencia dominante en la exégesis de Hegel se intentará presentar la tesis según la cual es posible y necesario aquilatar el lugar que ocupa la filosofía de la

naturaleza en el sistema hegeliano maduro para elucidar el sentido global de su pensamiento como una ontología cuya producción está enraizada en el discurso especulativo, el cual se presenta necesariamente en la forma de ciencia del absoluto.

Para cumplir con tal objetivo se adoptará una estrategia negativa; es decir, se intentará sugerir cómo no debe leerse la filosofía de la naturaleza de Hegel, si se le quiere entender como una filosofía que, en tanto especulación, exhibe la unidad interna de autoconciencia y naturaleza.

I

Para empezar, se expondrán aquellos planteamientos actuales que comparten con el presente ensayo el propósito general de mostrar la importancia de la filosofía de la naturaleza en el seno del pensamiento de Hegel con el propósito de clarificar, por medio del contraste, el enfoque desde el cual esta última se examinará en el presente escrito. En particular, se intentará que el contraste sea visible una vez que se expongan los compromisos teóricos fundamentales que orientan el modo de proceder de buena parte de las recientes rehabilitaciones de la filosofía de la naturaleza de Hegel, especialmente las que proceden del ámbito académico anglosajón.

El motivo para tomar a estas últimas como hilo conductor de la exposición se debe no sólo a que su creciente producción —la cual se ha mantenido constante desde la publicación del libro de John Burbidge, *Real process. How chemistry and logic combine in Hegel's philosophy of nature*, en 1996— supera en número a la de otras latitudes, sino porque es posible discernir en ellas una línea de continuidad cuya reconstrucción pone de manifiesto las razones principales desde la cuales la naturaleza emerge como un tema importante en el estudio de Hegel; razones que conducirán, a final de cuentas, al asunto preciso que el presente ensayo pretende discutir: el estatuto del discurso especulativo.

Pero no nos apresuremos y ocupémonos primero de esclarecer en qué consiste la mencionada línea de continuidad que, como se ha

sugerido, atraviesa las recientes interpretaciones anglosajonas de la filosofía de la naturaleza de Hegel. Cabe denominar a este horizonte común como "*el problema de la transición*", el cual, para decirlo con Robert Pippin, es:

> [El] problema de 'regresar' al mundo empírico una vez que uno rechaza el empirismo o realismo naturalista en favor de condiciones constitutivas, originales. El famoso problema kantiano del *Übergang* surge de nuevo en Hegel […] una consideración filosófica de la Naturaleza y el Espíritu no es una deducción de los contenidos y detalles de cada uno, sino una consideración de la maneras particulares en las cuales las constricciones necesarias impuestas por el sujeto sobre sí mismo, Nociones puras, determinan la forma que tales investigaciones podrían tomar en contextos distintos.[1]

Esta descripción hace hincapié en la adscripción del idealismo hegeliano a la esfera de interrogantes que abre la cuestión del tránsito (*Übergang*) en el pensamiento de Kant porque, por un lado, supone que las propuestas de ambos filósofos pueden caracterizarse como *normativas* debido a que se basan en la afirmación de que hay normas implícitas que integran los conceptos básicos del pensamiento en la medida en la cual regulan la estructura básica del campo de experiencia (a lo que Pippin se refiere en la cita como "las constricciones necesarias impuestas por el sujeto sobre sí mismo"), por lo cual la filosofía tiene como primera tarea ofrecer un enfoque *reconstructivo* de cómo la validez objetiva de los conceptos básicos del pensamiento —es decir, las categorías—se configura y justifica en el desarrollo de la red de relaciones de dependencia recíproca que éstas establecen entre sí.

Por otro lado, una vez que se hace explícita esta reconstrucción, el quehacer de la filosofía continúa por medio del esclarecimiento de cómo es posible transitar del marco *a priori* formado por los principios universales que regulan el pensamiento a los dominios concretos del espíritu y —en el caso que aquí concierne— de la naturaleza, la cual

---

[1] Pippin, Robert B. *Hegel's idealism. The satisfactions of self-consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. 259.

es entendida como el mundo externo independiente del pensamiento cuyo aparecer fenoménico constituye un límite esencial a las pretensiones de la actividad cognoscitiva, pero que es susceptible de cognición mediante el trabajo conceptual cimentado en la ya descrita reconstrucción normativa.

Como lo expresa di Giovanni al ponderar la conclusión de la *Ciencia de la lógica*: "la naturaleza está simplemente *ahí*, para que el espíritu la observe y le confiera valor acorde a sus propósitos internos."[2] Este "investir valor" que resulta del tránsito de la estructura normativa, puesta de manifiesto por la lógica, a la naturaleza proporcionaría una guía heurística mediante la cual dar cuenta de la unidad de nuestros discursos concernientes a distintos eventos naturales mensurables y cuantificables sin perder de vista el carácter falible y corregible de tal unidad exegética. Tal restricción es la razón por la cual Pippin, en la cita anterior, insistía en que "una consideración filosófica de la Naturaleza […] no es una deducción de los contenidos y detalles de [esta última, sino que] determina la forma que tales investigaciones podrían tomar en contextos distintos", pues recuerda que, debido a su propia diferencia intrínseca respecto al pensamiento, la naturaleza pone límites infranqueables a los modelos de racionalidad que tratan de explicarla.

No obstante, acorde a la interpretación que se está examinando, la presencia de límites no proscribe la posibilidad de la transición; por lo contrario, la legitima y la hace necesaria en la medida en la cual sin ésta la lógica permanecería como un mero esquema general de las categorías básicas del pensamiento separado por completo del mundo existente en el cual se espera que éstas se apliquen para producir así las determinaciones objetivas de lo real. Dada esta separación, la validez de las categorías quedaría restringida, a lo sumo, a una descripción de las operaciones contingentes de la subjetividad individual.

Para evitar tal escenario es imprescindible que la reflexión filosófica haga el tránsito de lo trascendental a lo empírico por

---

[2] George di Giovanni. "Hegel's anti-spinozism: the transition to subjective logic and the end of classical metaphysics", en David Gray Carlson (ed.), *Hegel's theory of the subject*, Palgrave Macmillan, Houndmills, 2005, p. 40.

medio de explicaciones que justifiquen cómo nuestra comprensión de la pluralidad de eventos naturales depende, por un lado, de la referencia a un contenido concreto que se exprese en pretensiones de verdad falibles y sujetas a revisión; y, por otro, de un conjunto de condiciones de posibilidad que establezcan cuál es la forma de manifestación universal y necesaria bajo la cual se tiene que presentar cualquier contenido si ha de ser inteligible. Este vaivén del contenido a la forma, en el cual la lógica se vincula con el contenido de nuestra experiencia del mundo natural, es la asunción teórica compartida por las lecturas contemporáneas de la filosofía de la naturaleza de Hegel; un consenso que expresa con claridad John Burbidge al hacer un repaso del panorama respecto al tema: "Houlgate y yo [Burbidge] estamos de acuerdo en que comenzamos una etapa desarrollando un marco conceptual y entonces nosotros observamos a la experiencia para ver qué corresponde a aquel marco en la naturaleza."[3]

Esta tesis común es el punto de partida para dos modos distintos de plantear el tránsito: por una parte, se encuentran aquellas posiciones que abogan por un "apriorismo débil", según el cual el marco universal que proporciona la lógica puede modificarse a raíz de nuevos descubrimientos y teorías, pues no es legítimo suponer que el orden de los procesos naturales corresponda al orden de las estructuras del pensamiento; por otra parte, hay propuestas que defienden un "apriorismo fuerte", el cual sostiene que la red de categorías expuestas por la lógica no puede trastocarse a raíz de la aparición de nueva evidencia empírica, pero no porque esta última no sea importante, sino porque las explicaciones de diversas manifestaciones de la naturaleza, aunque se encuentran sujetas a refutación, suponen la validez de las categorías en la medida en la que regulan su posibilidad en tanto articulaciones conceptuales.

A pesar de la brevedad de su presentación, hay que hacer notar de nueva cuenta la manera en la cual tanto el "apriorismo débil" como el "apriorismo fuerte" asumen la escisión entre pensamiento y ser a la vez como límite y condición de su empresa. Es un límite porque la naturaleza existe independientemente de las determinaciones del

---

[3] John Burbidge. "New directions in Hegel's philosophy of Nature", en Katerina Deligiorgi (ed.), *Hegel.New directions*, Acumen, Chesham, 2006, p. 182.

pensamiento y las circunscribe, pero esa misma diferencia radical obliga al pensamiento a elucidar cuál es la estructura necesaria de esa constricción y cómo condiciona efectivamente lo que todo objeto de experiencia esencialmente es. Así pues, por una parte, la filosofía de la naturaleza de Hegel completaría la transformación de la metafísica en lógica porque mostraría cómo la estructura normativa que reconstruya esta última se vincula con la existencia que la precede y limita; como señala Stone: "En la *Lógica*, Hegel no está analizando conceptos sino describiendo estructuras ontológicas realmente existentes. Así, su lógica *presupone ya la existencia*, describiendo las estructuras conceptuales reales que ésta tiene."[4]

Y, por otra parte, el vínculo iría más allá de reconocer que hay una alteridad radical respecto al pensamiento y que de algún modo enigmático es la causa de nuestras creencias sobre la regularidad del mundo empírico; más bien, la diferencia de la naturaleza respecto al pensamiento sería susceptible de elaboración conceptual, a pesar de que las formas específicas que adopte tal inteligibilidad están sujetas a crítica y revisión. En suma, la filosofía de la naturaleza tendría como tarea mostrar que incluso el límite del pensamiento, su otro, no puede aparecer si no es bajo la forma que le da el trabajo del espíritu, como lo acentúa Reid: "su contenido no es la naturaleza misma, sino la naturaleza como discurso, la naturaleza que ha sido negada y espiritualizada renace como la forma significante de su antiguo yo. El discurso es el lenguaje representacional de las ciencias naturales."[5]

II

¿Cómo situarse de manera crítica frente a los planteamientos recién descritos? No está en cuestión poner en tela de juicio la capacidad de las defensas actuales de la filosofía de la naturaleza para proporcionar criterios o contenidos relevantes que justifiquen la verdad de

---

[4] Alison Stone. *Petrified Intelligence. Nature in Hegel's philosophy,* SUNY Press, Albany, 2005, p. 102 (subrayado mío).

[5] Jeffrey Reid, *Real words. Language and system in Hegel*, University of Toronto Press, Toronto, 2007, p. 53.

pretensiones de conocimiento acerca de objetos pertenecientes al espacio de lo que suele entenderse por naturaleza. Semejante modo de juzgar no expresaría lo que en estas líneas se entiende por crítica, la cual, para decirlo en palabras de Longuenesse, "no es, acorde a Hegel, la determinación de los poderes y límites de la razón; ella es la exposición de los conceptos metafísicos mismos [...] llamados a comparecer para enunciar el lugar y el papel que desempeñan en el pensamiento."[6]

Así pues, lo que se intenta llamar a comparecer es la presuposición fundamental que abre el espacio en el cual se sitúan las lecturas contemporáneas de la filosofía de la naturaleza y que condiciona la posibilidad misma de su formulación en las coordenadas del "apriorismo". La mencionada presuposición que es preciso someter a crítica consiste en asumir la finitud como límite infranqueable del pensamiento filosófico; esto es, suponer que es posible reconstruir el esquema básico mediante el cual necesariamente una cultura hace inteligibles los contenidos dados en la experiencia, pero que no cabe la posibilidad de justificar la validez absoluta de tal sistema de conceptos debido a que el mero hecho de su manifestación en un horizonte concreto lo hace depender de interpretaciones y formas de explicación que, en la misma medida en la cual posibilitan la formulación del esquema (en tanto se toma prestadas de otras disciplinas conceptos, ejemplos, metáforas, etc.), limitan su validez debido a que hacen del sistema de conceptos un modo entre otros de organizar los contenidos de la experiencia, los cuales a final de cuentas representan lo otro de la razón, la radical exterioridad del ser intrínsecamente ajena a las determinaciones del pensamiento.

Hay que matizar debidamente este último juicio, pues podría llevar a suponer erróneamente que se le atribuye a la interpretación normativa la tesis conforme a la cual Hegel admitiría que la objetividad es un ámbito escindido del pensamiento y que posee significado independientemente de la actividad de este último. Por el contrario, una de las principales contribuciones de esta tendencia exegética ha sido argumentar de manera convincente que el sentido

---

[6] Béatrice Longuenesse. *Hegel et la critique de la métaphysique*, Vrin, París, 1981, p. 6.

del desarrollo del pensamiento hegeliano —especialmente en el paso de la *Fenomenología* a la *Lógica*— apunta a una filosofía sin presuposiciones[7] conforme a la cual no hay una forma de presentar el mundo que no esté ya atravesada por el trabajo de las categorías.

Sin embargo, el significado y las consecuencias de una filosofía sin presuposiciones depende de cómo se plantee la interrogante fundamental a la cual debe responder. Si la pregunta es ¿cómo es posible justificar que las razones de las creencias realmente valen como razones provistas de autoridad sin apelar a un fundamento teológico, psicológico o cultural[8]?, entonces la reconstrucción de la normatividad de nuestra experiencia puede justificar que nuestra manera de conocer objetos es posible *a priori* porque aun la más cotidiana determinación de lo que un objeto particular es supone el despliegue de la relación dinámica entre categorías, el cual, si bien adopta detalles distintos en cada cultura, constituye una misma estructura que regula nuestra práctica de dar y pedir razones. En ese tenor se podría decir con Pinkard que:

> toda actividad de juzgar tiene lugar dentro de la totalidad del 'espacio de las razones'—la 'Idea Absoluta' como Hegel la llama. La 'Idea Absoluta' es la comprensión general del 'espacio de las razones' que articulan la unidad original de pensamiento y ser […] Articulado de esa manera 'el espacio de las razones' ofrece la garantía de que fuera de sí mismo no hay nada de importancia *normativa* […] La 'idea absoluta' la estructura normativa que se corrige a sí misma, propia de una forma racional del *moderno* 'espacio social'.[9]

En esta perspectiva, una filosofía sin presuposiciones significa que, en lo concerniente a la constitución de la objetividad, no hay

[7] William Maker, *Philosophy without foundations. Rethinking Hegel*, SUNY Press, Albany, 1994, p. 49. Ver también Stephen Houlgate, *The opening of Hegel's* Logic, Purdue University Press, West Lafayette, 2006, p. 48.

[8] Estos son los términos en lo cuales, por ejemplo, Pippin y Pinkard describen la pregunta fundamental que orienta al pensamiento de Hegel.

[9] Terry Pinkard, "Hegel's *Phenomenology* and *Logic*: an overview", en Karl Ameriks (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, p. 177.

escisión entre la manifestación y la determinación; no hay algo que aparezca como "dato" que, en un segundo momento, tenga que ser determinado como cierto tipo de objeto específico. De tal modo, no queda resquicio alguno para una exterioridad, entendida como un elemento distinto al pensamiento dotado simultáneamente de autoridad e independencia epistémicas.

Así pues, se obtiene una interpretación de Hegel sumamente útil para tratar el problema epistemológico de la justificación de la verdad de las creencias, pero poco apropiada para dar cuenta del carácter intrínsecamente metafísico del pensamiento de Hegel, conforme al cual la "transformación de la metafísica en lógica"[10], "la construcción científica del mundo únicamente en términos de *pensamientos*"[11], va más allá de prescindir de entidades trascendentes a la experiencia para explicar cómo tiene que ser necesariamente un objeto si ha de contar como un objeto de experiencia posible.

Más bien, la metafísica que no encuentra cabida en las interpretaciones normativas de lo que significa "pensar sin presuposiciones" es la que tiene que desembocar en la ontología, a la cual Hegel le asigna la función de "investiga[r] la naturaleza del *ens* [ente] en general."[12]

Esta última investigación, la ontología, también demanda una filosofía sin presuposiciones, pero situada en un terreno distinto al del enfoque recién expuesto porque no se trata únicamente de justificar que lo ente aparezca siempre determinado mediante procesos susceptibles de una explicación racional, *sino también* que tal actividad discursiva, aunque aparece siempre como una cosa entre otras, pertenece a la manera necesaria en la cual se manifiesta lo ente. En otras palabras, cuando el pensamiento *dice* qué es el ente *muestra* un modo necesario en el cual se despliega lo ente.

Si no fuera así, si el pensamiento se limitara a determinar aquello que le hace frente, entonces no podría dar respuesta a la

---

[10] George Wilhelm Friedich Hegel, *Science of Logic*, trad. de A.V. Miller, Humanity Press, Nueva York, 1969, p. 51.

[11] G. W. F. Hegel, *Science of Logic*, p. 63.

[12] *Idem*.

pregunta fundamental que comparten las distintas formulaciones del idealismo alemán: ¿cómo es posible justificar que el hacer explícito las maneras *a priori* de conocer objetos vale efectivamente como conocimiento? Esto quiere decir que si se explicitan las condiciones *a priori* en nuestro conocimiento de objetos como constitutivas de la finitud humana dejando de lado la indagación acerca de cómo estas condiciones son una de las maneras específicas en las cuales opera necesariamente lo ente, entonces no habrá manera de justificar que nuestras reconstrucciones de la forma en la cual opera la razón sean en realidad conocimiento y no sólo eso, una reconstrucción finita cuya validez es contingente porque depende de circunstancias que se encuentran más allá de ella. Como lo expresa Alexander Schnell:

> Hay que distinguir entre aquello que confiere al conocimiento un carácter *a priori* (que es lo que Kant ha hecho) y aquello que hace que un conocimiento *sea* en *efecto* un conocimiento (que es lo que Kant no ha hecho). Es necesario entonces explicar y justificar aquello que *funda al a priori mismo.*[13]

Y el camino hegeliano para fundar al *apriori* exige una filosofía sin presuposiciones que no tome las condiciones de la finitud humana como límite del conocimiento de lo ente, sino que las asuma como manifestación de lo ente en menester de una explicación; más aún, exigiendo una explicación de porqué el pensamiento no puede ser sino el movimiento de la continua producción de lo real; y en ese sentido, es la relación del ser consigo mismo, no una relación entre pensamiento y ser, como si cada uno designara ámbitos ontológicos separados. Esta separación, en cambio, es la convicción oculta de la que se nutre la insistencia en que la tarea de la filosofía consiste en trazar conceptualmente los límites de la razón, una posición frente a la cual Hegel señala lo siguiente:

> Pero el hablar de los límites de la razón humana, etc., no es más que una frase vacua. El que la razón del sujeto es limitada se comprende de suyo, pero cuando hablamos del pensar, la infinitud no es otra cosa que el comportarse respecto a sí mismo

---

[13] Alexander Schnell, *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Millon, Grenoble, 2009, p. 23.

> y no con respecto a su límite.[14]

"Comportarse respecto a sí mismo", ese es precisamente el asunto de la especulación, la cual sabe que las diferencias entre sujeto y objeto, exterioridad e interioridad, naturaleza y conciencia, sensibilidad y entendimiento, son el resultado del trabajo de la negatividad del pensamiento, no la descripción externa de un límite.

Esto último es lo que no puede hacer una visión reconstructiva. Pueden dar las normas que están presupuestas *a priori* en la constitución de la objetividad, pero una vez que lo hacen no pueden explicar en qué sentido su reconstrucción es conocimiento; es decir, cómo se distingue de otras maneras de dar cuenta de nuestra experiencia. El espacio de las razones queda como una posición entre otras, su límite es el límite que establece su aparecer entre otras explicaciones.

¿A qué se debe semejante suposición? Obedece al estatuto de lo normativo en las exégesis postmetafísicas que hacen hincapié en el proceder reconstructivo de la filosofía de Hegel, las cuales son capaces de mostrar cómo toda objetividad está conceptualmente mediada, pero omiten contestar a cómo es que lo que se determina vale como conocimiento si a final de cuentas el ser, aunque por fuerza aparece determinado para nuestro entendimiento, es ajeno a las determinaciones que se le otorguen. El pensamiento hace inteligible el ser, pero no sabemos si esa inteligibilidad vale como conocimiento. Gardner lo pone en los siguientes términos:

> al dibujar su distinción entre lo normativo/conceptual y el orden ontológico/natural con el propósito de inmunizar al idealismo de compromisos ontológicos y con ello distinguirse de la visión metafísica, el deflacionista [es decir, el que quiere prescindir de toda pretensión metafísica] desea trazar la distinción entre pensamiento y ser meramente como una distinción adicional que se pone dentro del pensamiento.[15]

---

[14] G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, traducción de Wenceslao Roces, FCE, México, p. 472.

[15] Sebastian Gardner, "The limits of naturalism and the metaphysics of German idealism", en Espen Hammer (ed.), *German Idealism.Contemporary Perspectives*, Routledge, Londres, 2007, p, 44.

Al transitar del marco a priori al ser lo que se pierde es la verdad y en ninguna otra parte se aprecia mejor este proceder y sus consecuencias que en las exégesis anglosajonas contemporáneas de la filosofía de la naturaleza, pues presumen que si ésta es aún importante es porque proporciona un modelo para describir la manera en la cual es posible "una visión de la naturaleza que asuma que nuestra cognición del mundo es una cuestión de atenernos libremente a la autoridad de la naturaleza en lo concerniente a nuestras explicaciones de fenómenos naturales."[16]

Para cumplir con tal tarea, sin embargo, tienen que asumir como punto de partida "la radical, abrumadora, otredad en la naturaleza"[17] respecto al pensamiento, lo cual puede ser una interpretación útil para explicar de qué manera la autonomía del sujeto moderno es concomitante al establecimiento de restricciones a sus propias pretensiones de conocimiento, pero nos dice muy poco acerca de la pregunta crítica que, a partir de la modernidad, el pensamiento se plantea a sí mismo: "¿cómo fundar el conocimiento como conocimiento?"

---

[16] Sebastian Rand, "The importance and relevance of Hegel's philosophy of nature", en *The Review of Metaphysics*, vol. 61, núm 2, diciembre de 2007, p. 391.

[17] Jeffrey Reid. *Real words. Language and system in Hegel,* p. 43.

Bibliografía

— BURBIDGE, John. "New directions in Hegel's philosophy of Nature", en Katerina Deligiorgi (ed.), *Hegel.New directions*, Acumen, Chesham, 2006, pp. 177-192.

— DI GIOVANNI, George. "Hegel's anti-spinozism: the transition to subjective logic and the end of classical metaphysics", en David Gray Carlson (ed.), *Hegel's theory of the subject*, Palgrave Macmillan, Houndmills, 2005, pp. 30-43.

— GARDNER, Sebastian. "The limits of naturalism and the metaphysics of German idealism", en Espen Hammer (ed.), *German Idealism. Contemporary Perspectives*, Routledge, Londres, 2007, pp, 19-49.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Science of logic*, tr. A.V. Miller, Humanity Press, Nueva York, 1969, 840 pp.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, tr. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 483 pp.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas (1830),* edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid, 2005, 630 pp.

— HOULGATE, Stephen. *The opening of Hegel's Logic,* Purdue University Press, West Lafayette, 2006, 456 pp.

— LONGUENESSE, Béatrice. *Hegel et la critique de la métaphysique*, Vrin, París, 1981, 384 pp.

— MAKER, William. *Philosophy without foundations.Rethinking Hegel*, SUNY Press, Albany, 1994, 298 pp.

— PINKARD, Terry. "Hegel's *Phenomenology* and *Logic*: an overview", en Karl Ameriks (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 161-179.

— PIPPIN, Robert B. *Hegel's idealism. The satisfactions of self-consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, 327 pp.

— RAND, Sebastian. "The importance and relevance of Hegel's philosophy of nature", en *The Review of Metaphysics*, vol. 61, núm 2, diciembre de 2007, pp. 379-400.

— REID, Jeffrey. *Real words.Language and system in Hegel*, University of Toronto Press, Toronto, 2007, 180 pp.

— SCHNELL, Alexander. *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Millon, Grenoble, 2009, 232 pp.

— STONE, Alison. *Petrified Intelligence. Nature in Hegel's philosophy,* SUNY Press, Albany, 2005, 217 pp.

EL FUNDAMENTO DETERMINADO EN HEGEL

Javier Balladares Gómez

El "fundamento determinado" es la segunda de tres partes que componen el capítulo que Hegel dedica al "Fundamento" en la *Ciencia de la lógica*. Allí Hegel desarrolla el concepto de fundamento en tres de sus versiones: formal, real y completo. El propósito de concentrarnos en esta parte es mostrar la transformación que sufre el concepto de fundamento en su desenvolvimiento inherente. Esto con la finalidad de suscribir la tesis —sostenida por varios estudiosos de la obra de Hegel—, de que la filosofía de Hegel no es fundacionalista en su sentido clásico. Como veremos, la determinación del fundamento no es desechada o suprimida en el pensamiento de Hegel, pero sí es transformada de manera radical.

La tradición filosófica al referirse al *fundamento* puede hacerlo en un sentido epistemológico u ontológico. No es lo mismo preguntar por el fundamento de nuestro saber, o de las posibilidades del conocimiento en general, que preguntar sobre el fundamento de lo que *es*. En el terreno del idealismo alemán, como es sabido, es insuficiente detenernos en el ámbito de las coordenadas epistemológicas. Pensar el fundamento implica pensar tanto al saber como fundado como al ser requiriendo de un fundamento. Hay que

dar cuenta o fundamentar al saber del ser, como el ser del saber, sin que la marca de la separación sea insalvable en estas relaciones de fundamento. Mostrar la unidad de *ser y pensar* implica posicionarse en el terreno de la metafísica. Y hoy como desde hace ya 200 años, el nombre de Hegel supone una apuesta por la metafísica. Si bien es cierto que hay proyectos que buscan recuperar la filosofía hegeliana de ese terreno, excluyendo todo aquello que pueda ser considerado metafísico, tal tarea no deja de ser problemática en la medida en que el propio Hegel afirma en la Introducción a la *Ciencia de la lógica* que ésta se ocupa de lo que, de manera clásica, se denominó como *metafísica*.[1] Estas referencias suelen ser utilizadas para desechar a Hegel como un viejo metafísico que no ha tomado en serio las grandes críticas modernas a la metafísica. Así, resulta comprensible que posturas anti- o post-metafísicas busquen revalorar la obra hegeliana sin ese aspecto "molesto" de su obra.

Sin embargo, existen también proyectos que no sucumben ante esta tentación, y se proponen más bien reconocer qué es lo que significa la metafísica en Hegel. Si el pensamiento de Hegel ha de seguir siendo actual, lo es con su metafísica; pero una que cumpla con los estándares críticos de la modernidad. Dicho sea de paso, fue el propio Hegel quien ya señalaba que la metafísica no podía hacer oídos sordos de las críticas de las que era objeto. Hegel escribe lo siguiente en la ya señalada Introducción a la *Ciencia de la lógica*: "la antigua metafísica [...] se atrajo por consiguiente el bien merecido reproche de haber utilizado aquellas formas [puras del pensamiento] *sin crítica,* sin indagar previamente, si eran capaces de constituir las determinaciones de la cosa-en-sí, (según la expresión kantiana), o mejor dicho de lo racional, ni cómo tenían tal capacidad."[2]

[1] Más específicamente Hegel escribe: "Pero en segundo lugar la lógica objetiva comprende en sí también el resto de la metafísica, en cuanto que ésta intentaba comprender, junto con las formas puras del pensamiento, los substratos particulares, tomados, al comienzo, de la representación; es decir el alma, el universo, Dios; y las *determinaciones del pensamiento* constituían lo *esencial* del modo de considerar las cosas. Pero la lógica considera estas formas libres de aquellos substratos, es decir de los *sujetos* de la *representación*, y considera su naturaleza y su valor en sí y para sí mismos." Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Ciencia de la lógica* [*2da. edición*], tr. Augusta y Rodolfo Mondolfo, ed. Solar/Hachette, Buenos Aires, 1956, p. 58.

[2] G.W.F. Hegel. *Ciencia de la lógica*, p. 58.

Hegel señala explícitamente que los conceptos de la metafísica no pueden seguir operando de manera dogmática, sino que deben ser sometidos a la crítica. Y su obra no es más que ello. La lógica hegeliana es el examen que busca demostrar la necesidad de las formas puras del pensamiento.[3] Si hay una metafísica hegeliana, ella es crítica de suyo. Si la crítica es efectiva, entonces los conceptos o determinaciones de la metafísica en la obra de Hegel no pueden ser los mismos que se encontraban en la antigua metafísica. Es por eso que el fundamento en Hegel no es el mismo que encontramos en la antigua metafísica.

Justamente allí, en el modo en que opera el fundamento, podemos reconocer una de las disputas y malentendidos en torno a la metafísica hegeliana. "Grund" como fundamento, razón de ser, o también principio, es uno de los blancos favoritos cuando se trata de disolver o negar la actualidad de la filosofía de Hegel, pues se considera que la forma clásica del fundamento (es decir, la separación por un lado de un fundamento y por el otro de un fundado o fundamentado) se halla agotada. La existencia y consistencia de un fundamento, así como su relación con aquello que fundamenta, son en general negados y por ende, desechados. Lo que hay que hacer para revalorar el fundamento en Hegel no es afirmar directamente esa relación, sino cuestionar qué significa "fundamento" en la filosofía de Hegel, preguntarnos si él piensa el fundamento y lo fundado en esos términos de separación y exterioridad.

En el apartado señalado de la *Ciencia de la lógica* encontramos una crítica a esta separación del fundamento, por un lado, y lo fundado, por el otro. Esta crítica de la esencia como fundamento ha llevado a que una lectura no fundacionalista de Hegel sea posible. Por supuesto, no para alinear a Hegel con las filosofías antifundacionalistas[4] con

---

[3] A propósito de esto, Hegel escribe: "Por consiguiente la lógica objetiva es la verdadera crítica de aquellas formas [puras del pensamiento], crítica que no las considera según las formas abstractas de lo *a priori* en oposición a lo *a posteriori*, sino que las considera en ellas mismas, en su contenido particular." G.W.F. Hegel. *Ibídem*, p. 58.

[4] William Maker caracteriza del siguiente modo las posturas antifundacionalistas: "[Para los críticos antifundacionalistas] el fundacionalismo opera con los siguientes supuestos: (1) que las condiciones para el conocimiento son inmutables y universales;

un acento relativista, nihilista o deconstructivista, sino para mostrar que la filosofía de Hegel problematiza —y da salida— de manera rigurosa a problemas que siguen siendo pertinentes en la actualidad. Por ejemplo, en su artículo "La crítica del fundacionalismo en la «doctrina de la esencia»"[5], Stephen Houlgate busca mostrar cómo el esencialismo o fundacionalismo atribuido a Hegel se demuestra erróneo cuando reconocemos el modo en que la esencia opera en la obra de Hegel. La negatividad de la esencia, opuesta a la idea sustancial de la esencia, mina la idea de un fundamento ya sea profundo, interno, escondido o detrás del ser. Para Houlgate, si seguimos a Hegel en la *Ciencia de la lógica*, jamás encontraremos tal concepción de esencia. Por su parte, William Maker busca mostrar en su libro *Philosophy Without Foundations. Rethinking Hegel* que los problemas expuestos por el antifundacionalismo relativista encuentran un antídoto en el pensamiento sistemático de Hegel.[6]

En este artículo no se busca mostrar directamente cómo se constituye el pensamiento no-fundacionalista en Hegel o sus consecuencias.[7] Nos detendremos en una de las partes de un capítulo

---

(2) que pertenecen a, o se pueden localizar en la mente o conciencia; (3) que esta misma mente puede reflejar en sí misma sus propias condiciones cognitivas y por medio de esto, establecer tanto su legitimidad como su necesidad y su autoridad para juzgar su forma de operar. El movimiento antifundacionalista se define por su esfuerzo por revelar estos supuestos como meras suposiciones y en demostrar que son ilícitas. El "antifundacionalismo" […] es el conjunto de filósofos que están mínimamente unidos por la convicción de que la filosofía del futuro debe basarse en la negación de (1), (2) y (3)." William Maker. *Philosophy without Foundations: Rethinking Hegel*, State University of New York Press, New York, 1994, p. 3.

[5] Stephen Houlgate. "Hegel's Critique of Foundationalism in the «Doctrine of Essence»", en Anthony O'Hear (ed.), *German Philosophy since Kant,* Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 25-45.

[6] "Lo que esta obra busca mostrar es que la filosofía de Hegel no es una filosofía fundacionalista en lo absoluto, sino que tiene su origen en una crítica del fundacionalismo. El reconocimiento y la comprensión de esta crítica es la base para repensar a Hegel; de hecho, cuando hacemos esto, el sistema de Hegel surge como una filosofía no fundacionalista que incorpora algunas críticas contemporáneas al fundacionalismo sin abandonar el objetivo tradicional de la filosofía de ofrecer la verdad demostrable y objetiva." William Maker. *Ibídem,* p. VIII.

[7] Véase, por ejemplo, el tono polémico con que han sido recibidas estas posturas: "Pienso que tal definición [antifundacionalista], por un lado, si bien parece plausible y útil, por otro lado resulta ser –a falta de una calificación adecuada– por lo menos equivoco. Si con «fundación» se quiere decir: a) cualquier 'presuposición' o 'algo

de la doctrina de la esencia —más específicamente en el segundo apartado del capítulo tercero de la primera sección de la doctrina de la esencia, a saber el apartado titulado "El fundamento determinado"— para dar seguimiento a las transformaciones del fundamento en su operación. Esto, con la finalidad de recorrer el camino en que se disuelve la representación usual de fundamento y aparece una forma completamente distinta de pensar el fundamento. No se trata de una nueva opción para pensar el fundamento, sino el desenvolvimiento inherente de esa determinación reflexiva. Esa es la apuesta de Hegel. Viéndolo en perspectiva, lo que ese apartado de la *Ciencia de la lógica* nos muestra es un auténtico eclipsamiento del fundamento, o para decirlo en palabras de Hegel, su superación.

Fundamento determinado

El capítulo sobre el fundamento viene precedido de las llamadas determinaciones de la reflexión, que concluyen con la contradicción. ¿Cuál es el estatuto del fundamento? Hegel escribe que: "El *fundamento* es él mismo, por tanto, *una de las determinaciones de reflexión* de la esencia; sólo que es la última; no es, más bien, sino la determinación de ser determinación asumida [superada]."[8] ¿Qué quiere decir esto? ¿Qué significa el pasaje de la contradicción al

ya dado' para el pensamiento especulativo, o alguna 'exterioridad', y por lo tanto trascendente al mismo (por ejemplo, los 'datos de los sentidos' o cualquier 'revelación religiosa', etc.); b) un *principio* meramente *genérico*, o *parcial*, de la reflexión lógica […]; c) o, finalmente, un principio deductivo (como la 'anapodíctica' de Aristóteles) que condiciona, de forma unilateral sus consecuencias sin ser a su vez afectado por ellas – entonces la orientación 'antifundacionalista' de la Lógica de Hegel es ciertamente innegable. Pero si, por el contrario, 'antifundacionalismo' significa la negación de cualquier *diferencia intrínseca* entre 'principio' y 'consecuencia', la 'parte' y el 'todo', 'concreto' y 'abstracto', dentro del proceso del pensamiento de la Idea, entonces no lo es. […] Por último, la calificación de la dialéctica hegeliana como 'antifundacionalista' podría llegar a ser radicalmente engañosa si tal término secretamente implica la existencia de cualquier analogía entre la dialéctica de Hegel y los dos tipos actuales de 'antifundacionalismo' filosófico: la ontología existencial y el relativismo historicista." Giacomo Rinaldi. *A History and Interpretation of the Logic of Hegel*, Vol. 26, The Edwin Mellen Press, New York, 1992, p. 221.

[8] G.W.F. Hegel. *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva. 1era. edición,* tr. Félix Duque, Abada, Madrid, 2011, p. 496.

fundamento?

Una determinación reflexiva o esencialidad no es una categoría como las determinaciones del ser. Implica un movimiento del pensamiento de sí hacía sí mismo. El fundamento como una determinación reflexiva quiere decir, en primer lugar, que el fundamento no es un sustrato ni algo externo al desenvolvimiento lógico que Hegel nos está mostrando, sino que él es, como toda determinación reflexiva, *negatividad.* Esto, claro está, no significa negar unilateralmente que el fundamento haya sido pensado —como todas las determinaciones reflexivas— a lo largo de la historia de la filosofía de otro modo, ya sea como un principio o sustrato.

Se trata del llamado principio de razón suficiente: "*Todo tiene su fundamento* [*o razón*] *suficiente.* — Lo que esto quiere decir en general es que no hay que considerar lo *ente* como algo que es, como *inmediato,* sino como *puesto*."[9]

Pero como sabemos, con Hegel no podemos quedarnos en principios. Justamente porque un principio funciona como un fundamento. Es decir, como axioma o como el sostén último de un proceso de conocimiento o de constitución de la objetividad. Justamente pensar esas formas puras del pensamiento como principios, como algo dado *a priori*, es, cómo recordábamos, lo que ha valido las merecidas críticas de la metafísica. Hay que tomar esas formas de manera crítica, es decir, pensar las razones de su necesidad, o lo que es lo mismo, dar cuenta del proceso de su constitución. Por ello, no es un asunto meramente academicista el señalar que el fundamento viene de la contradicción y qué es una determinación reflexiva. El fundamento busca resolver el punto sin retorno en el que el desenvolvimiento de las determinaciones reflexivas cae al llegar a la contradicción.

Así pues, resulta claro que el modo de leer las tres partes del apartado dedicado al "fundamento determinado", a saber fundamento formal, real y completo no deben ser tomado como si se tratara de tres modos indiferentes de pensar al fundamento, sino como el desenvolvimiento de la misma determinación de fundamento en

---

[9] G.W.F. Hegel. *Ibídem,* p. 498.

tres fases distintas. Esto resulta claro, pero debe ser señalado en la medida en que cada fase implica un modo completamente distinto —pero no desvinculado uno de otro— de pensar al fundamento. No sólo en estos apartados, claro está, sino en la historia del pensamiento filosófico. Ahora bien, antes de realizar un breve recorrido por estos tres momentos del fundamento determinado, señalemos nuevamente que el camino del fundamento formal al fundamento completo no es sino un modo de modificar radicalmente el modo metafísico anterior de pensar al fundamento.

Fundamento formal

Es en este momento, el del fundamento formal, en el que se muestra de manera evidente la representación más sólidamente establecida del fundamento, a saber, el modo claro y delineado de una separación entre un fundamento y un fundamentado, en el que el segundo es indudablemente efecto del primero. Aquí se muestra en su máxima expresión la idea de que todo ente tiene un fundamento. Cada fundamentado es puesto por su fundamento. Algo funciona como la base que sostiene, y otro algo como lo sostenido o lo puesto.

En el fundamento formal, fundamento y fundamentado están separados, pero se reconoce su relación porque el contenido del fundamento se encuentra en lo fundamentado. En ello radica lo indudable de la operación del fundamento. "Todo tiene un fundamento" quiere decir que toda determinación de algo está sostenida por una determinación reflexiva que le da su explicación, su razón de ser. Esta claridad es de tal modo innegable que ha sido elevada a nivel de un principio. Una piedra de toque que nos tendría que brindar una garantía en el desenvolvimiento del pensamiento acerca de ese algo pensado. Por ello, el pensamiento metafísico antiguo suele detenerse allí.

Pero para Hegel, en esa claridad también radica su principal debilidad. Por dos razones: por su tautología, pero principalmente por la indeterminación provocada por la repetición del contenido en el fundamento y lo fundamentado.

En el fundamento formal reaparece la crítica a la tautología de un principio que Hegel ya señalaba a propósito del principio de identidad. La tautología del fundamento formal señala la repetición del contenido en los dos polos del fundamento. El ejemplo de Hegel es la fuerza de gravedad y la explicación de la cristalización. De lo último dice:

> Si una forma de cristalización viene explicada diciendo que tiene su fundamento en la particular ordenación de las moléculas entre sí, la cristalización existente es entonces la misma ordenación que la enunciada como fundamento.[10]

En este ejemplo se ve claramente el aspecto tautológico del fundamento formal. Lo que funge como fundamento no es distinto de lo fundado, y por ello no es más que su repetición. Vana tautología que muestra su carácter vacío e inútil, dice Hegel, si lo trasladamos a un campo distinto de la ciencia:

> Si a la pregunta de por qué viaja tal hombre a la ciudad se indica como fundamento de ello que en la ciudad se encuentra una fuerza atractiva que lo impulsa hacia allí, tal modo de contestar se tendría por insulso, mientras que en las ciencias viene sancionado como válido.[11]

Sin embargo, más grave aún que la tautología del fundamento formal es la indeterminabilidad que surge por esta tautología. Pues, como el contenido es el mismo, aparece aquí que lo dado como fundamento, no está sino puesto por lo fundado. Es decir, el fundamento resulta ser lo fundamentado, y lo fundamentado el fundamento. No se trata de un mero juego de palabras, o de "estirar la liga" para llevar las cosas al terreno que le conviene a Hegel. En efecto, el principio que funge como fundamento, pronto muestra su verdadero rostro, es decir, que está puesto por aquello que supuestamente funda. Para ejemplificar podríamos decir: si declaramos que la "belleza" fundamenta lo bello

[10] G.W.F. Hegel. *Ibídem*, p. 512.

[11] *Ídem.*

de algún objeto, afirmamos que la idea de belleza se materializa en ese objeto. Pero, ¿cómo estamos seguros de que lo verdadero no es lo contrario? Es decir, que lo que en realidad ha ocurrido es que a partir del objeto bello formamos nuestra idea de belleza... Esta indeterminación, dice Hegel, es el principal punto sin salida del fundamento formal. Ello es lo que demuestra su insuficiencia. Y el por qué el siguiente momento, el del fundamento real, es necesario.

Pero antes de ello, es importante detenernos en la intervención de Beatrice Longuenesse, cuyo tratamiento a propósito de los tres momentos del fundamento determinado es celebre, en parte, porque da cuenta de cómo estas formas de pensar el fundamento, a pesar de la intervención de Hegel, se reiteran en la historia de la filosofía. Reiteran porque no se trata únicamente del pasado filosófico conocido por Hegel, sino de filósofos posteriores que incluso se ubicaron críticamente respecto a Hegel.

En su obra *La crítica de la metafísica de Hegel,* Longuenesse señala la crítica de Feuerbach y del joven Marx a Hegel como una repetición de la crítica de Hegel al fundamento formal. Feuerbach y Marx critican a Hegel (al que ellos leen) de invertir la relación entre los "conceptos" del pensamiento y la realidad empírica. Hegel estaría poniendo al pensamiento como fundamento de la realidad empírica, cuando lo que en realidad ocurre, es que la Idea está llena con los contenidos sacados de la "realidad empírica." Pero está inversión, nos señala Longuenesse, es la misma que ocurre en el fundamento formal cuando descubrimos que el fundamento en verdad es lo fundamentado y viceversa…[12] Hegel lo pone del siguiente modo: "El lado del fundamento se ha mostrado como siendo él mismo algo puesto, y el lado de lo fundamentado como siendo él mismo fundamento; cada uno es en ese respecto esta identidad del todo."[13] El fundamento deja de ser lo que funda porque en realidad es fundado. El fundamento pierde toda consistencia y por eso es necesario pasar a pensar de otro modo este concepto. Pasamos así al fundamento real.

---

[12] Beatrice Longuenesse. *Hegel's Critique of Metaphysics,* Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 96 *ss*.

[13] G.W.F. *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva.* p. 515.

Fundamento real

El fundamento real es la solución inherente al fundamento formal, pues busca resolver el callejón sin salida del momento anterior teniendo como horizonte el mismo fracaso de éste. Si el problema de indiscernibilidad era propiciado por la repetición del contenido en el fundamento y lo fundamentado, lo que se debe buscar son los contenidos que exceden al fundamento en lo fundado. Así, logramos reconocer la diversidad de contenidos presente en lo fundamentado. Empezamos reconociendo que hay un contenido idéntico en lo fundamentado, que es puesto por el fundamento. Pero hay contenidos que no se encuentran "duplicados" en ambos lados. El fundamento pone un contenido de lo fundado, pero el fundado no se agota en ese único contenido. Se trata de un momento de reflexión extrínseca, y por ello de diversidad.

El ejemplo que Hegel utiliza es el de la naturaleza como fundamento del mundo. La naturaleza no es idéntica al mundo, pues éste último contiene elementos y contenidos que no pueden ser deducidos de la naturaleza. Se sale así de la tautología que implicaba el fundamento formal. Cito a Hegel:

> Cuando se dice de la *naturaleza* que ella es el *fundamento del mundo*, eso que viene llamado naturaleza es entonces, de una parte, uno con el mundo, no siendo el mundo más que la naturaleza misma. Pero también son diferentes, de modo que la naturaleza es más lo indeterminado o, por lo menos, no es sino la esencia del mundo idéntica consigo, determinada en las diferencias universales, que son leyes; de modo que a la naturaleza, para ser mundo, se le añade aún exteriormente una variedad multiforme de determinaciones. Éstas no tienen empero su fundamento dentro de la naturaleza como tal, que es más bien lo indiferente a ellas, en cuanto contingencias.[14]

Con el *fundamento real* se gana en contenido pero se pierde la relación

[14] *Ibídem*. p. 519.

propiamente dicha entre el fundamento y lo fundamentado. Es decir, se sale del atolladero que implicaba la repetición de contenidos en ambos polos, pero sólo para introducirse en un nuevo problema. Pues ahora la cuestión es cómo vincular la diversidad de contenidos que encontramos en lo fundamentado con el fundamento, pero también con la unidad de ese algo que ocupa el lugar de fundamentado.

Si recordamos lo que caracteriza al momento de la reflexión extrínseca, tenemos la riqueza de la diversidad, pero también la indiferencia entre ellos. Hegel lo dice en los siguientes términos: "En efecto, en la medida en que sus dos lados tienen contenido diverso, son indiferentes el uno frente al otro; cada uno es una determinación inmediata idéntica consigo."[15]

Los contenidos reales que no están puestos por el fundamento aparecen como siendo contingentes. Hay entonces determinaciones esenciales, es decir, fundamentadas, y determinaciones no esenciales, o accidentales. Sólo considerando así las cosas, el fundamento real puede seguir siendo *fundamento*. Se da cierta consistencia a la relación entre el fundamento y lo fundamentado.

Sin embargo es una consistencia frágil. Porque poner así las cosas no resuelve el problema, solamente lo esconde. Es decir, si tomamos las cosas de manera detenida, nos daremos cuenta de que lo único que ha ocurrido es que se ha reconocido la riqueza de contenidos de lo fundado, pero, en cuanto al fundamento, sólo fundamenta lo que es idéntico a él, es decir, sigue operando como el fundamento formal, sólo que sin el problema de la inversión provocada por la tautología. Ahora sí sabemos perfectamente qué lado de la relación es el fundamento.

El fundamento real, en los límites de su forma de operar, exige que se dé cuenta o razón de los contenidos diversos. Pero principalmente, exige que en ese dar cuenta lo puesto como fundamento, verdaderamente actúe como tal. Es decir, no sólo fundando lo idéntico a sí, sino lo idéntico a sí que está con los contenidos no fundados o diversos. Como se ve, el fundamento real abre la puerta al fundamento completo. O para ponerlo de otra manera, él mismo

---

[15] *Ibídem*. p. 516.

deviene en lo que Hegel llama fundamento completo.

Fundamento completo

El fundamento real implica una diversidad de contenidos. Solamente uno de ellos está fundado, siendo los demás accidentales. La relación entre el fundamento y lo fundamentado se debilita al grado de que lo fundamentado pierde consistencia. El fundamento completo tiene como tarea restablecer la unidad de lo fundamentado —unidad que a su vez reestablezca la relación entre fundamento y fundamentado— que se ha dispersado con la forma de operar del fundamento real. Por supuesto, no se puede regresar al mero formalismo del primer momento del fundamento determinado. La unidad debe mantener la riqueza de contenido alcanzada con el fundamento real.

Para decirlo de un modo claro, el fundamento sobreviviente en el fundamento real, debe ser rescatado de la dispersión haciendo que dé cuenta de la diversidad de contenidos. O como lo dice Hegel, el fundamento debe ser fundamentado: "Pero, como ser puesto, el fundamento mismo ha regresado entonces a su fundamento; él es ahora un fundamentado, que tiene otro fundamento."[16]

Pero ese otro fundamento no puede ser otro fundamento de la misma especie. De ser ello, estaríamos ante el mal infinito, en el que no se resuelve el problema del fundamento, sino sólo se desplaza al infinito. Tampoco es un fundamento "más profundo", otro más allá que reagrupe al par fundamento-fundamentado en una unidad que crea un nuevo fundamento.

No. El fundamento completo lo que hace es vincular, relacionar en una unidad los contenidos diversos. El fundamento completo deja de ser un algo fuera de lo fundamentado, para pasar a ser la relación entre los contenidos hasta ese momento indiferentes. Hegel escribe:

> El fundamento real se muestra como la *reflexión*, *exterior* a sí del fundamento; la mediación completa del mismo es el restablecimiento de su identidad consigo. Pero, dado que ésta ha obtenido de este modo, al mismo tiempo, la exterioridad del

[16] *Ibídem*, p. 522.

> fundamento real, entonces la relación-del-fundamento formal es, dentro de esta unidad de sí misma y del fundamento real, precisamente en la misma medida fundamento tan ponente como asumente de sí.[17]

El fundamento completo es la unidad del fundamento formal y el real. Esto significa que obtiene la unidad de lo fundamentado presente en el primer momento, y la riqueza de contenido del segundo momento. Pero esto sólo es posible disolviendo propiamente la clara separación entre lo que fundamenta y lo fundamentado. El fundamento, para decirlo de algún modo, no es sino la relación misma que da unidad a lo fundado. O lo que es lo mismo, el fundamento y lo fundamentado dejan de ser dos polos para convertirse —lo fundamentado— en una unidad que no es sino producto de la misma actividad del fundamento. Con ello, la riqueza de contenido del segundo momento no es absorbida o tragada por un elemento "esencial." Beatrice Longuenesse lo expresa del siguiente modo:

> El fundamento completo es, pues, lo que fundamenta el fundamento real [...] No es la "determinación esencial" la que fundamenta la relación. Más bien, la relación en la que la totalidad de las determinaciones de una cosa se piensa es aquello que fundamenta la "determinación esencial" y su relación con las "determinaciones no esenciales." La unidad debe ser pensada antes que las funciones respectivas de las determinaciones puedan ser pensadas. [...] Esta es la razón por la que el fundamento completo sea a la vez un reflejo tautológico del fundamento real, y otra cosa que una hipóstasis.[18]

No se trata de una auto-fundamentación que se sostenga en el vacío, y por ello una falsa fundamentación. No es el círculo vicioso denunciado por Agripa o en el Trilema de Münchhausen. Se trata más bien del reconocimiento de que ese supuesto vacío que aparece —tras la disolución de la representación de un suelo o base necesaria para lo fundamentado—, no es tal vacío. Al final, con el fundamento

---

[17] *Ibídem,* p. 524.

[18] Beatrice Longuenesse. *Hegel's Critique of Metaphysics,* p. 99.

completo hay fundamento, pero no uno separado de lo fundamentado. No es que cada polo funcione como fundamento y fundamentado a la vez, sino que el fundamento es la red de relaciones de los distintos contenidos aglutinados por el fundamento real. El fundamento completo es la relación que otorga unidad a los contenidos diversos.

Como se ve, aunque Hegel al final de este apartado sigue hablando de fundamento, se trata de un fundamento muy distinto a la idea establecida de manera generalizada de un algo exterior a lo fundado. Por supuesto, el desarrollo de las determinaciones de la esencia está muy lejos de concluir aquí. El fundamento aún ha de encontrar una serie de modificaciones que alteren su forma. Desde su relación con lo que devendrá (porteriormente en la *Ciencia de la lógica*) como condición, hasta su desaparecer antes de lo que Hegel denomina el "brotar de la cosa en la existencia."

Sin embargo, el breve repaso por el fundamento determinado nos resulta útil para extraer algunas conclusiones en torno al supuesto uso no crítico de Hegel del fundamento, o de la recaída en la metafísica dogmática.

Veíamos al principio que Hegel sostenía que el aspecto crítico de la filosofía no ha de recaer en la imposición de límites al pensamiento, sino en la demostración de la necesidad de los así llamados principios o las formas puras del pensamiento, objeto de la metafísica. La crítica no radica en oponerse a tales principios. Pues tal oposición, si no es demostrada en su necesidad, no deja de ser menos dogmática que la afirmación de esas formas puras.

Por demostración de la necesidad de una determinación del pensamiento se entiende el establecimiento de éstas en su necesidad. Este breve desarrollo buscó mostrar que los tres momentos del fundamento determinado no están allí únicamente por así convenir a los intereses de nuestro autor, o simplemente por mera arbitrariedad. Ellos buscaban resolver un problema, y al mismo tiempo que lo resolvían, provocaban una nueva apertura para la intervención de una nueva forma del pensamiento.

No basta con proponer un fundacionalismo o un anti-fundacionalismo. Ambos son arbitrarios si no muestran la necesidad de esa postura filosófica. Lo mismo para las posturas metafísicas,

anti-metafísicas o post-metafísicas.

Después de este breve recorrido se puede afirmar que Hegel no es un pensador fundacionalista. Pero, como hemos visto, tal anti-fundacionalismo no está sostenido en un rechazo o denegación del fundacionalismo. Hegel no ha disuelto en la nada al fundamento, sino que ha explorado las vías de eso que en otro momento fue puesto como un principio.

Aunque a lo largo de la doctrina de la esencia nos encontremos con los diversos contenidos que han fungido como principios de la metafísica, ello no quiere decir que se les recupere funcionando de esa misma manera. Justo el mostrar su desenvolvimiento, sus presuposiciones y sus caminos sin salida es en donde radica su crítica. Así, Hegel habla de fundamento, pero de uno que ha disuelto la representación de un fundamento exterior a lo fundado. El tratamiento de Hegel del fundamento muestra que ello no está ni al lado, ni escondido, ni en lo profundo de lo fundado, sino que es aquello que en una primera instancia le brinda unidad. Y como ya se adelantaba, estamos lejos aún de concluir con su desenvolvimiento en la *Ciencia de la lógica*. De algo como esto se trata justamente el pensamiento sin presuposiciones.

Bibliografía

— CARLSON, David Gray. *A Commentary to Hegel's Science of Logic*, Palgrave Macmillan, Hampshire, 2007, 632 pp.

— HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva. 1era. edición (1812),* trad. Félix Duque, ed. Abada, Madrid, 2011, 655 pp.

— HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas.* [*3era. edición, 1830*]*,* trad. Ramón Valls Plana, ed. Alianza, Madrid, 1997, 630 pp.

— HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica.* [*2da. edición, 1831*], trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, ed. Solar/Hachette, Buenos Aires, 1956, 754 pp.

— HOULGATE, Stephen. "Hegel's Critique of Foundationalism in the «Doctrine of Essence»", en Anthony O'Hear (editor), *German Philosophy Since Kant,* Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 25-45.

— LONGUENESSE, Béatrice. *Hegel's Critique of Metaphysics,* tr. Nicole J. Simek, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, 246 pp.

— MAKER, William. *Philosophy Without Foundations: Rethinking Hegel*, State University of New York Press, New York, 1994, 298 pp.

— RINALDI, Giacomo. *A History and Interpretation of the Logic of Hegel*, Studies in the History of Philosophy, Vol. 26, The Edwin Mellen Press, New York, 1992, 525 pp.

— WHITE, Alan. *Absolute Knowledge. Hegel and the Problem of Metaphysics*, Ohio University Press, Ohio and London, 1983, 188 pp.

EL SISTEMA COMO EPISTEMOLOGÍA O METAFÍSICA

Lecturas contemporáneas de Hegel en el mundo anglosajón

Alejandro Cavallazzi Sánchez

Philosophers are doomed to find
Hegel waiting patiently at the end
of whatever road we travel.
Richard Rorty[1]

Introducción

Los últimos cincuenta años han representado una explosión de nuevas lecturas y recepciones en torno a la filosofía de Hegel. En la primera mitad del siglo veinte su pensamiento tuvo un notable recibimiento en el mundo francófono y en la intelectualidad que giraba alrededor de las escuelas existencialistas y marxistas gracias a la difusión de los ejemplares trabajos de Alexandre Kojève[2] y Jean Hyppolite.[3] Sin embargo Hegel permaneció relativamente aislado en el resto de la academia y su divulgación fue particularmente escasa

---

[1] "Los filósofos estamos condenados a encontrar a Hegel en cualquier camino que andemos" en: Richard Rorty. *Essays on Heidegger and Others*, CUP, p. 96.

[2] Alexandre Kojève. *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid, 2013. [*Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*, ed. Raymond Queneau, Gallimard, París, 1947.]

[3] Jean Hyppolite. *Lógica y existencia*, Herder, Barcelona, 1996. [*Logique et Existence. Essai sur la Logique de Hegel*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953.]

en el mundo anglosajón. No fue sino hasta 1975 con el influyente trabajo de Charles Taylor que Hegel comenzó a ser reconocido fuera de los ambientes políticos y activistas de la izquierda que habían dominado su lectura durante toda la primera mitad del siglo veinte. La recepción francesa tuvo el doble efecto de popularizar el pensamiento hegeliano al tiempo que lo aisló como una fuente ideológica para los propósitos de la beligerante década de los sesenta sin concederle, con el debido énfasis, su propio derecho como autor de un sistema original. Sin embargo el pensamiento de Hegel no se reduce ni en su *Filosofía del derecho* ni en el tan sonado pasaje sobre 'la dialéctica del amo y el esclavo' en la *Fenomenología del espíritu* como lo quisieron hacer ver los comentaristas franceses.

Lectura Metafísica de Hegel

Lo que hizo la escuela francesa por el continente y sus regiones de influencia para la divulgación de Hegel, Charles Taylor lo replicó en el mundo anglófono con su obra de 1975: *Hegel.*[4] Este texto es una labor erudita, amplia y de un enorme alcance filosófico donde se lleva a cabo una lectura que trasciende los límites antropológico-políticos de sus predecesores, "a diferencia de los académicos que le precedieron, Taylor no solamente se limita al pensamiento político y social de Hegel; sino que trata cada aspecto del sistema hegeliano y examina a profundidad el núcleo central de su fundación: su metafísica"[5] El eje conductor de la lectura de Taylor es el devenir del espíritu a través de la naturaleza y la historia. Su interpretación es francamente metafísica, especulativa e incluso religiosa y propone una realización que pudiéramos llamar una metafísica monista o monismo espiritual.[6]

[4] Charles Taylor. *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975. [tr. *Hegel*, Anthropos, Barcelona y México, 2010.]

[5] Friedrick Beiser. *German Idealism, The Struggle against Subjectivism 1781-1801*, Harvard University Press, Cambridge, 2008, p. 2.

[6] Cfr. Thomas Wartenberg. "Hegel's idealism: the logic of conceptuality" en *The Cambridge Companion to Hegel,* ed. Friedrick Beiser, CUP, Cambridge, 1993, p. 117.

Taylor propone que, para Hegel, todo en cuanto existe pertenece a un único desarrollo de una conciencia supra-individual: el espíritu, que al realizarse genera la realidad. Toda la realidad es una consecuencia de su devenir. La realización del espíritu se genera a partir de su auto-conocimiento hasta que éste logra alcanzar su máxima expresión como libertad.

> El universo como realización, es puesto por el *Geist.* El *Geist* realiza su propio devenir [...] su posicionamiento del mundo está unido a la necesidad racional, la estructura necesaria de las cosas para que el *Geist* se realice. Pero esto no es un límite para su libertad.[7]

La lectura de Taylor concilia a Dios con este espíritu y con ello revive la controversia en torno al panteísmo de Hegel. Para Taylor "la posición de Hegel se encuentra de alguna manera en una estrecha franja entre el teísmo y alguna forma de naturalismo o panteísmo."[8] Taylor explica que el espíritu es superior al mundo y se determina por la estructura de sus propias exigencias. El conocimiento humano que, avanza paso a paso a través de la historia con el tiempo, se encuentra con que él mismo consiste en su propio autoconocimiento lo que implica que su propia actividad es la máxima expresión de la realidad: "nuestro pensamiento; el de los sujetos finitos, resulta ser el propio cosmos o el sujeto cósmico, Dios y nosotros somos su vehículo".[9] Como sucedió con sus pares franceses, Taylor se convirtió en el estándar de la enseñanza de Hegel al punto de ser el gran difusor de su pensamiento en el mundo anglosajón.

Lectura Epistemológica de Hegel

Algunas posiciones de Taylor parecían demasiado alejadas de las intenciones de Hegel. Por ejemplo, parecía que Taylor proponía un

---

[7] Charles Taylor. *Hegel*, p. 92.

[8] *Ibídem*, p. 102.

[9] *Ibídem*, p. 117.

idealismo hegeliano más afín al racionalismo de Spinoza que al propio idealismo alemán. Poco a poco se empezó a generar una alternativa interpretativa que pretendía hacer un estudio más cuidadoso de la obra de Hegel. Esta alternativa apareció a finales de la década de los setenta.[10] Esta nueva posición consideró que Taylor se había tomado demasiadas licencias interpretativas y que había generado compromisos metafísicos innecesarios sin un sustento claro en la obra de Hegel. Por ejemplo, aparece ambigua la caracterización de la realidad como derivación del espíritu a veces entendida como la conciencia humana y otras como Dios derivando en un panteísmo que Hegel nunca defendió. Wartenberg, uno de los críticos de Taylor, nos refiere:

> el problema central de la interpretación de un monismo espiritual del idealismo hegeliano es que asume que las afirmaciones hechas por Hegel en el contexto de su filosofía del espíritu son caracterizaciones adecuadas para toda su metafísica […] el idealismo de la filosofía de Hegel no se puede reducir solamente al espíritu sino que se debe basar en la afirmación de que cualquier cosa que exista debe exhibir una estructura lógica de la idea.[11]

Para los críticos de Taylor caracterizar la filosofía de Hegel a partir de la *Doctrina del espíritu* sería una apreciación errada dado que sólo se llega al espíritu una vez recorridos todos los conceptos del sistema, esto es al final y no al comienzo. El inicio le corresponde a la lógica. Sin esta consideración el resultado es un Hegel excesivamente metafísico, equivocadamente pan-racionalista y panteísta.[12]

En 1989 aparece una obra que marca una nueva tendencia: *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness* por Robert Pippin. Para él la lectura metafísica de Taylor puede considerarse un anacronismo[13] —más parecido al siglo XVII de Spinoza que al

---

[10] Friedrick Beiser, *German Idealism,* p. 4.

[11] Thomas Wartenberg. *op. cit.*, p. 120.

[12] Para un seguimiento de esta y otras caracterizaciones erradas consultar Jon Stewart (ed.). *The Hegel myths and legends*, Northwstern University Press, 1996.

[13] Robert Pippin. *Hegel's Idealism The Satisfactions of Self-Consciousness,* Cambridge University Press, Cambridge, 1989, p. 5.

XIX de Hegel— que no toma en cuenta el desarrollo del idealismo absoluto hegeliano con relación al idealismo crítico de Kant, siendo que este constituye históricamente su punto de partida.

Pippin busca mostrar la continuidad entre Kant y Hegel vinculando la unidad sintética de la apercepción «*synthetischen Einheit der Apperzeption*» y el concepto «*Der Begriff*» de Hegel, ya que ambas nociones funcionan como condición necesaria de la auto-conciencia como posibilidad para el conocimiento. Para Pippin las lecturas anteriores habían explicado a Hegel de forma anacrónica que desconocían el contexto filosófico de Hegel firmemente anclado en la tradición del idealismo alemán de Kant, Fichte y Schelling. Hegel no es una ruptura sino una continuación de esta tradición alemana presentándose a sí misma, incluso, como su seguimiento lógico.[14]

De este modo la comprensión de Kant resulta indispensable para entender a Hegel y, hasta entonces,[15] los estudios hegelianos habían disimulado o incluso ignorado esta relación. Este vínculo entre Kant y Hegel se aprecia con mayor claridad en un nivel epistemológico. "Pippin argumenta que el idealismo de Hegel debe ser visto a la luz del giro que da Kant de la metafísica tradicional a una metafísica crítica, un giro que Hegel sigue y que lo llevó a él y a Kant al idealismo".[16]

Para Robert Pippin la obra de Hegel es un intento por dar cuenta de la posibilidad del conocimiento, como lo fue en su momento el proyecto trascendental kantiano, y no una descripción ontológica o metafísica del mundo como buscaba Taylor. Pippin vincula el proyecto hegeliano en el contexto de su tiempo colocando el proyecto hegeliano como una continuación del idealismo pretérito como se atestigua en las últimas páginas de sus *Lecciones de historia de la filosofía.*

---

[14] Cfr. *Ibídem*, p. 7.

[15] Cfr. *Ibídem*, p. 12.

[16] Robert Stern. *Hegelian Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford, 2009, p. 46.

Lectura Lógica de Hegel

La aportación de Pippin cambió el rumbo de los estudios hegelianos. Sin embargo, su insistencia en el aspecto histórico de la obra hegeliana con el idealismo trascendental produjo, para sus críticos, ahora un Hegel demasiado kantiano.

> Pippin da por hecho que Hegel, como Kant, está tratando de establecer las condiciones conceptuales en las que son posibles los objetos de pensamiento. Él cree que Hegel —como Kant— elimina la necesidad de probar que el pensamiento corresponde a los objetos de 'allá afuera', mostrando que el pensamiento puede determinar desde fuera de sí mismo, a priori, lo que significa ser un objeto. Pippin nunca duda, sin embargo, que para Hegel el pensamiento está siempre orientado hacia los objetos en lugar de estar orientado al puro ser inmediato.[17]

Esta crítica proviene de una tercera generación de académicos que no conceden que Hegel sea catalogado como un panteísta spinozista pero tampoco como una continuación del proyecto epistemológico de Kant sino que el punto de vista del idealismo absoluto hegeliano consiste en un nuevo momento donde la distinción entre el objeto real y el objeto conocido más bien se diluye produciendo, si se quiere, una síntesis entre las posturas anteriores. Stephen Houlgate y William Maker[18] son exponentes de esta nueva perspectiva integral que comienza a mediados de la década de los noventa. Su objetivo es mostrar una interpretación que rescate los logros exegéticos de sus precursores pero, al mismo tiempo, denunciar sus deficiencias.

Le daremos a esta posición el nombre de interpretación lógica de Hegel debido a que se parte, primordialmente, de los presupuestos que encontramos en el *opus magnum* hegeliano usual y trágicamente desatendido por propios y extraños: *La ciencia de la lógica.* Como es conocido, la célebre obra de 1812 busca mostrar la posibilidad del conocimiento a través de una deducción lógico-dialéctica de los

---

[17] Stephen Houlgate. *The Opening of Hegel's 'Logic': From Being to Infinity*, Purdue University Press, West Lafayette, 2006, p. 138.

[18] Stephen Houlgate. *op. cit.* y William Maker. *Philosophy Without Foundations: Rethinking Hegel*, SUNY Press, Nueva York, 1994.

conceptos necesarios para ello. La unidad básica del conocimiento filosófico es el concepto (*Begriff*), pues el concepto es la forma determinada que adquiere el pensamiento. Esto, sin embargo, tiene que ser demostrado por la propia filosofía. En otras palabras: el pensamiento tiene que llegar a comprenderse a sí mismo en su forma particular y determinada como concepto. Hegel considera que la filosofía, como ciencia primera, es la única disciplina obligada a dar cuenta de su propio objeto de estudio a diferencia del resto de las ciencias que simplemente lo dan por supuesto. Por esta razón la *Lógica* no sólo está al comienzo de su sistema sino que también constituye el comienzo mismo del pensamiento filosófico.

Una de tantas dificultades de la *Ciencia de la lógica* radica en que su propuesta de una construcción lógica de la realidad puede fácilmente confundirse como una ontología. El idealismo británico de Bradley, McTaggart y luego Taylor seguido por autores como Robert Stern y Friedrick Beiser parecen haber tomado todos este camino. Por otro lado la *Ciencia de la lógica* también podría ser leída como la presentación de un elenco de categorías del pensamiento como si se tratara de una lógica trascendental kantiana como lo presentó Robert Pippin.

Con esto hemos llegado a nuestra pregunta clave: ¿qué pretendía Hegel con su sistema?, ¿quería hacer una metafísica o una epistemología? Si decimos que lo primero, Hegel no resultaría más que otra variante del racionalismo spinozista pretendiendo derivar la realidad del pensamiento. Si decimos lo segundo, Hegel termina por ser un kantiano, un lógico trascendental que se contenta simplemente con describir las categorías de nuestro pensamiento así esto implique renunciar al conocimiento de un así llamado mundo exterior del cuál no podamos hablar pero que debemos postular como necesidad a la manera del noúmeno. Quizá la mayor aportación de Hegel a la filosofía y que a la academia le ha tomado poco más de dos siglos comprender es que Hegel no pretendía ni lo uno ni lo otro sino precisamente superar la aparente disyunción entre metafísica y epistemología; entre noumeno y fenómeno.

Si Kant es reconocido como la gran superación entre las escuelas racionalista y empirista, Hegel constituye la segunda gran síntesis

de la modernidad al diluir la diferencia entre lo conocido y lo real. Esta distinción es solamente aparente o formal pues todo lo que es real sólo se entiende como real en la medida que es conocido. En efecto Hegel es una continuación del proyecto trascendental pero su intención es superar los límites inherentes de esta epistemología ciñendo el conocimiento al mundo fenoménico. En este sentido Hegel es epistemología.

> Si tomamos a la lógica trascendental como algo serio, y por tanto, establecemos lo que el pensamiento debe entender como lo que es, entonces nos encontramos irremediablemente haciendo ontología, pues tenemos que dar cuenta de la comprensión del ser y, en breve, de todo lo que implica.[19]

Lo conocido está referido a la realidad exterior y describir nuestras categorías del pensamiento es también describir el mundo real, al menos como lo conocemos, pero que en realidad es el único que nos compete. En este sentido Hegel es metafísica u ontología. La consecuencia de la lógica de Hegel es que la categorización epistemológica del mundo es de hecho el mundo.

> La lógica de Hegel es, de hecho, metafísica; pero es una metafísica de la forma lógica porque es una moderna 'no-metafísica', esto es metafísica que no asume nada sobre el ser excepto que su verdadera naturaleza se descubre en la estructura del pensamiento mismo.[20]

Para Hegel el concepto (*Begriff*) parte de la intersección entre lo pensado y lo existente. Esta no es sino la reunión entre los ámbitos de lo ideal (*Idealität*) y lo real *(Realität*) que da lugar a una tercera región del conocimiento habitado por el concepto nombrada realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Todo concepto presupone ambas cosas. Por ejemplo el más básico de los concepto, el concepto de ser, —que inaugura el pensamiento filosófico en la *Ciencia de la lógica*— es

[19] Stephen Houlgate, *op. cit*, p. 140.

[20] Stephen Houlgate, "Hegel's logic" en *The Cambridge companion to Hegel and nineteenth-century philosophy*, en Frederick C. Beiser (ed.), Cambridge University Press, Nueva York, 2008, p. 124.

una implicación de pensar el ser pero también de un ser que está pensando (el sujeto epistemológico cartesiano). El concepto de ser es tanto ideal como real y esta categorización dual es precisamente la realidad efectiva (*Wirklichkeit*).

La lógica de Hegel no debe considerarse solamente como una conceptualización rigurosamente mental sino que constituye la construcción de nuestra misma realidad. El escurridizo noumeno kantiano no era otra cosa que la propia conciencia y por ello Hegel declaró "*Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem*".[21] Ahora bien el equiparar el fundamento nouménico con la conciencia podría darnos la falsa impresión que Hegel es un racionalista del siglo XVII. Sin embargo Hegel no pretende postular la realidad pensada como la región suprema ni derivar la realidad sensible del pensamiento. En cambio el concepto, verdaderamente efectivo, está constituido tanto por el pensamiento como por la realidad exterior sensible. La razón no es sólo algo que cada uno de nosotros llega a pensar sino que también tiene una dimensión histórica, es decir, una realización en el mundo exterior. El pensamiento es también el cúmulo de conocimientos legados por la historia. La razón, propiamente dicha, no debe considerarse como una cavilación puramente interior sino que también incluye su realización histórica pues es a partir de estos conceptos heredados que cada uno de nosotros es capaz de llegar a pensar. Esta herencia conceptual tiene varias presentaciones. Los conceptos son transmitidos no sólo como filosofía sino también a través de la cultura por medio de la política y sus estados, el arte y la religión. Todo esto es lo que comprende su filosofía del espíritu. La razón es por tanto producto de nuestro pensamiento propio e interior pero también es posible gracias a este legado conceptual que se realiza en el tiempo concreto y particular de la historia y por tanto es algo mental pero también exterior y real.

---

[21] "Que dificultad fue para la mente conocerse a sí misma" en Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III,* Werke, B. 20, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, p. 455. Este aforismo es el resultado de una modificación de un pasaje de Virgilio [*Eneida,* I. 33] *Tantae molis erat Romanam condere gentem.*

Conclusiones

La nueva interpretación lógica de la filosofía de Hegel por un lado pretende ser la lectura más fiel a las intenciones originales del pensador pero, por otro, constituye al mismo tiempo una aportación para nuestro propio tiempo. En efecto, esta consideración del pensamiento, en tanto lógica-dialéctica, implica la superación de distinciones que ya no corresponden a nuestro tiempo. Particularmente la filosofía puede prescindir de la distinción entre metafísica y epistemología o, mejor dicho, considerarla como una distinción formal en tanto la forma superior de pensamiento reúne ambas regiones. Esta interesantísima consecuencia no tiene mucho de haber sido presentada en los estudios hegelianos ni se ha trabajado a fondo en la filosofía contemporánea.

Encontramos en la escuela pragmatista una afinidad con esta posición. Esta afinidad no es una mera coincidencia pues el pragmatismo tiene en Hegel un antecedente histórico no muy conocido. Pierce, que no sólo había memorizado la *Critica de la razón pura,* también tenía un conocimiento amplio de la filosofía de Hegel. Esta afinidad continua también con el nuevo pragmatismo de la escuela de Pittsburgh (McDowell[22], Brandom[23]) que encontraran en Hegel un aliado.

Hegel resulta una aportación relevante para la discusión filosófica contemporánea y que no había sido vislumbrado sino hasta hace muy poco tiempo. Ya fueran las altas exigencias del método hegeliano o la abigarrada redacción del autor, los verdaderos alcances de su pensamiento permanecieron escondidos incluso entre hegelianos.

Las nuevas lecturas de Hegel nos brindan una perspectiva inusitada sobre la filosofía que si bien no implica suprimir las materias de epistemología o metafísica de la *curricula* escolar sí nos invita a pensar de una nueva manera el conocimiento y la realidad.

---

[22] John McDowell. *Having the world in view, essays on Kant, Hegel and Sellar,* Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

[23] Robert Brandom. *Tales of the Mighty Dead, Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Harvard University Press, Cambridge, 2002.

Bibliografía

— BEISER, Friedrick. "Introduction: Hegel and the problem of metaphysics" en *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 1-24.

— BEISER, Friedrick. *German Idealism. The Struggle against Subjectivism 1781-1801*, Harvard University Press, Cambridge, 2008, 726 pp.

— BRANDOM, Robert. *Tales of the Mighty Dead, Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Harvard University Press, Cambridge, 2002, 430 pp.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciencia de la lógica,* tr. Rodolfo Mondolfo, Ediciones Solar, Buenos Aires, 1956, 754 pp. [*Wissenschaft der Logik I-II,* Werke, Bänden 5-6, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, B.5 457 pp.; B.6 575 pp.]

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu,* tr. Wenceslao Roces, FCE, México, 1966, 483 pp; *Fenomenología del espíritu*, tr. Antonio Gómez Ramos, Abada-UAM, Madrid, 2010, 1006 pp.; *Phenomenology of Spirit,* tr. A.V. Miller, Oxford University Press, Oxford, 1977, 595 pp. [*Phänomenologie des Geistes,* Werke, Band 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, 599 pp.]

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofía del derecho,* tr. Angélica Mendoza de Montero, Claridad, Buenos Aires, 1944, 287 pp.; *Filosofía del derecho*, tr. Juan Luis Vermal, Edhasa, Barcelona, 1988, 504 pp. [*Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschafl im Grundrisse,* Werke, Band 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, 531 pp.]

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke, Band 20, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, 566 pp.

— HOULGATE, Sthephen. *The Opening of Hegel's 'Logic': From Being to Infinity*, Purdue University Press, West Lafayette, 2006, 456 pp.

— HYPPOLITE, Jean. *Lógica y existencia*, Herder, Barcelona, 1996, 260 pp. [*Logique et Existence. Essai sur la Logique de Hegel*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953.]

— KOJÈVE, Alexandre. *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta, Madrid, 2013, 671 pp. [*Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, ed. Raymond Queneau, Gallimard, Paris, 1947.]

— MCDOWELL, John. *Having the world in view, essays on Kant, Hegel and Sellar,* Cambridge University Press, Cambridge, 2009, 285 pp.

— PIPPIN, Robert. *Hegel's Idealism The Satisfactions of Self-Consciousness,* Cambridge University Press, Cambridge, 1989, 327 pp.

— RORTY, Richard. *Essays on Heidegger and Others*, Philosophical Papers vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, 212 pp.

— STERN, Robert. *Hegelian Metaphysics*, Oxford University Press, New York, 2009, 397 pp.

— TAYLOR, Charles. *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, 580 pp. [*Hegel,* tr. Francisco Castro Merrefield, Carlos Mendiola Mejía y Pablo Lazos Briones, ed. Anthropos, Barcelona, y México, 2010, 520 pp.]

— STEWART, Jon (editor). *The Hegel myths and legends*, Northwstern University Press, Evanston, 1996, 384 pp.

— WARTENBERG, Thomas. "Hegel's idealism: the logic of conceptuality" en Friedrich Beiser (editor). *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 102-129.

LA NOCIÓN DE OBJETO EN HEGEL

Y su crítica al pensamiento abstracto

Gustavo Macedo Rodríguez

1. Introducción.

El sistema filosófico de Hegel está cimentado sobre la base de una aguda crítica a la metafísica tradicional de Christian Wolff y a la filosofía trascendental de Kant. Uno de los conceptos fundamentales que le permite hacer dicha tarea es la noción de objeto. Se trata de una forma de explicar la realidad de los objetos desde una teoría que sea capaz de explicar todas las determinaciones de eventos, procesos y representaciones. Es decir, no desde una perspectiva limitada que concibe los hechos en el mundo, los limita, los abstrae, los banaliza y los segmenta. Esta concepción se dirige también en contra de la visión "cientificista" que reduce nuestra comprensión de los objetos a datos o inferencias. Bajo la perspectiva hegeliana es necesario, por tanto, una nuevo método que explique la noción de objeto incluyendo todas sus determinaciones, es decir, explicar su desarrollo y las condiciones del mismo. Se trata, para ponerlo en términos contemporáneos, de una historia de la autoconciencia que enfatiza la explicación y comprensión de sus figuras que dan lugar

al proceso de la autorealización humana.[1] En lo que sigue quisiera analizar y discutir esta innovadora noción de objeto y mostrar en qué sentido ésta es ya una crítica al pensamiento abstracto. Para poder explicar primeramente esta noción hemos de recurrir a uno de los referentes implícitos más importantes en la discusión sobre la noción de objeto: La filosofía de Christian Wolff.

Para Wolff, objeto es siempre un objeto de la percepción y de la conciencia. Distinguir entre objetos de la percepción y objetos de la conciencia es un sinsentido. Percibir algo, señala Christian Wolff en su *Deutsche Logik*, implica que somos conscientes de ello y de nosotros mismos actualmente. Percibir, en este sentido abarca tanto la sensación de dolor, de sonido, la luz como nuestros propios pensamientos. Wolff escribe: "Todos toman por verdaderas muchas de las cosas que experimentan. Pero yo digo que nosotros experimentamos algo cuando somos conscientes de nosotros mismos actualmente."[2]

De acuerdo con Wolff la unidad básica del conocimiento es, pues, el pensamiento, entendido éste como una afección del alma, del cual somos conscientes inmediatamente. Todo pensamiento tiene un objeto. Conciencia y existencia en este contexto son inseparables, porque la existencia de los objetos en mi psiquismo da existencia inmediata a los mismos. Una de las implicaciones inmediatas de esta tesis es la generalización del concepto de objeto. Objeto, sea externo (mundo externo) o interno (mi propio pensamiento o un concepto) es siempre un objeto de la conciencia. La tesis wolffiana de los objetos tiene repercusiones teóricas importantes. La tesis sugiere la idea de concebir los objetos de la conciencia como variables, es decir, que un dolor de muela o una percepción de un árbol tienen el mismo estatus epistemológico a pesar de ser objetos de naturaleza distinta.[3]

---

[1] Cf. Stolzenberg. „Geschichten des Selbstbewusstseins, Fichte–Schelling–Hegel", en Birgit Sandkaulen, et. al. (Hrsg). *Gestaten des Bewusstseins, Genealogisches Denken im Kontext Hegels,* Felix Mainer, 2012.

[2] "Ein jeder nimmet bey sich selbst wahr, daß er viele Dinge empfindet. Ich sage aber, daß wir etwas empfinden, wenn wir uns desselben als uns gegenwärtig bewust sind." Chr. Wolff, *Gesamente Werke*, Vernünftige Gedancken, p. 132.

[3] Para Wittgenstein los objetos son variables como X (Wittgenstein dice que son pseudo conceptos).

Aquí, Wolff se desmarca claramente de la tradición escolástica que distingue entre actos pasivos y actos activos del alma.[4] Para Wolff, diríamos finalmente los objetos son algo relativo al psiquismo y a la conciencia que la acompaña. La pregunta epistemológica relevante aquí es la siguiente: ¿Cómo podemos conocer los objetos, de una manera general? Para responder esta pregunta, Wolff introduce la noción de concepto.[5] Esta noción es relevante por varias razones. Wolff define concepto como la representación de una cosa en nuestro pensamiento. Por cosa entiende cualquier objeto posible, desde el sol, un matrimonio, Dios hasta el bien.

Esta forma epistemológica-metafísica de entender la relación entre objetos y la capacidad de representarlos, nos conduce a una serie de imprecisiones respecto al papel del entendimiento en la representación. No sólo porque debemos distinguir entre objetos de la representación sensible y objetos del entendimiento, sino porque la objetividad de nuestras representaciones responde a esta distinción y nos permite desmarcarnos de la metafísica tradicional.

Como es sabido, esta metafísica de los objetos de Wolff es fuertemente criticada por Kant. Según Kant, debemos tener claro que existe una cooperación entre entendimiento (capacidad de aplicar conceptos) y sensibilidad (receptividad) que da como resultado una representación de un objeto. En la KrV, Kant define objeto del siguiente modo: "Objeto es lo que en cuyo concepto es unidad la multiplicidad de una intuición dada. Pero toda unificación de la representación exige unidad de la conciencia en la síntesis."[6] Es decir, Kant presenta una interpretación deflacionista que limita la explicación de la noción de objeto a la representación objetiva y al resultado de la interacción entre sensibilidad y el entendimiento. El giro kantiano responde en la *Kritik der reinen Vernunft* a la ansiada

---

[4] Recuérdese el argumento de Tomás de Aquino sobre la superioridad de los actos segundos.

[5] Cf. Chr. Wolff. *Deutsche Logik*, especialmente §§ 1 y 2.

[6] Kant escribe: "Objekt aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewußtseins in der Synthesis". *Kritik der reinen Vernunft I*, Suhrkamp Verlag, Frankfut a. M., p. 154.

limitación de la metafísica racional. Objetos tales como Dios o la inmortalidad del alma no son objetos de conocimiento y tratar de definirlos nos puede conducir a supercherías o quimeras. Una de las conclusiones de la filosofía kantiana es que debemos distinguir entre entendimiento (espontaneidad) y percepción (receptividad), es decir, entre las funciones de la conciencia para representar objetos y los objetos de la experiencia. Si conocimiento objetivo implica la relación entre ambos, la representación de mí mismo o la intuición intelectual a la que podría dar lugar la concepción de objeto en la metafísica tradicional es un sin sentido.[7]

Esta afirmación nos deja en una encrucijada la cual es relevante filosóficamente: O bien podríamos limitar la noción de objeto y definirlo en términos de una cooperación necesaria entre sensibilidad y entendimiento. O bien, consideramos que la representación de objetos no se reduce solamente a objetos de la sensibilidad, sino que abarca estados mentales donde el sujeto podría ser objeto de su propio pensamiento. Nos encontramos, pues, en la encrucijada a la que da lugar el idealismo alemán postkantiano. Fichte, Schelling y Hegel intentarán ampliar esta noción del objeto y ciertamente a partir de una concepción que retoma por un lado el carácter especulativo de la conciencia y por otro, insistiran en la necesidad de explicar nuestras representaciones de manera orgánica y actual.

Una vez introducidas las bases contextuales de la noción de objeto, pretendo a continuación abordar la tesis organológica de los objetos. Esta tesis es introducida por Hegel en sus escritos tempranos y desarrollada en la *Phänomenologie des Geistes*. Se trata de la distinción entre objetos de la percepción sensible, objetos del entendimiento y de la razón, así como la reformulación del concepto en términos de su sistema.

2. Objeto en sentido hegeliano

Para poder explicar la noción de objeto es necesario hacer una

[7] Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* y "Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?"

distinción que se desmarca claramente de las anteriores filosofías, especialmente de la de Christian Wolff. La primera distinción del concepto de objeto se refiere a los objetos de la lógica (*Gegenständen der Logik*). Para Hegel, éstos incluyen objetos de la naturaleza, eventos, determinaciones del pensamiento tales como casas, Dios, una revolución etc. También podemos hablar de objetos de la representación (Objekt der Vorstellung). Este tipo de objetos recuerda la caracterización hecha por Wolff en su metafísica y abarca desde cuentas bancarias, hasta unicornios, ya que objeto de la representación es lo que es inmediato a la conciencia. Hasta este punto, las distinciones hegelianas rescatan gran parte de las intuiciones de autores como Leibniz, Wolff y Kant. Sin embargo, Hegel introduce una acepción de la noción del objeto que rompe con muchos de los esquemas anteriores y que es relevante ontológicamente. Se trata de la noción de objeto que nos muestra los objetos "como son en verdad".

Una de las características fundamentales de los objetos »como son en verdad« es que son objetos que cumplen una función doble: Por un lado son determinaciones del sujeto, es decir, están mediados. Dicho en otros términos, es siempre un sujeto el que hace posible la determinación o predicación de los mismos. Pero, por otro lado, éstos "describen" un estado de cosas independiente del sujeto.[8] Este doble carácter se explica a partir de la dicotomía mediación-inmediatez. Hegel sostiene que los objetos »como son en verdad« no pueden limitarse a la simple intervención o mediación del sujeto, sino que éstos gozan de independencia y afectan al sujeto constantemente. Esta argumentación puede apreciarse de mejor manera en el primer capítulo de la *Phänomenologie des Geistes*. En este capítulo, titulado *la certeza sensible*, Hegel afirma que hay un conocimiento inmediato, no conceptual (certeza sensible) que tiene la característica de ser rico en contenido y que goza de ilimitadas determinaciones, ya que es lo que se nos presenta empíricamente. Pero este primer acercamiento requiere de una mediación del sujeto si es que queremos conocer la estructura de los objetos »como son

[8] Esta doble perspectiva es claramente expuesta por Friedrich Hölderlin en su corto texto *Seyn und Urtheil* de 1795.

en verdad«. Objeto, en este sentido, contiene este doble carácter: Es mediación e inmediatez al mismo tiempo.

La noción de objeto en Hegel da un vuelco teórico importante respecto a la filosofía de Kant. Para Hegel, la noción de objeto recobra su sentido especulativo. Objeto, como para Wolff, es la cosa analizada por un concepto. Pero, a diferencia de Wolff, Hegel postula una serie de determinaciones y circunstancias que envuelven al objeto y que deben ser analizadas desde un sistema capaz de explicarlas – esta vez no desde el entendimiento, sino desde la razón. Esto implica desde luego un método que nos permita caracterizar el saber bajo sus distintas figuras o momentos.

Esta idea es expresada por Hegel en la *Phänomenologie des Geistes* de la siguiente manera:

> La totalidad de las formas de la conciencia no real [*reales*] se alcanzará a través de la necesidad del proceso y la cohesión de las mismas. Para que esto se comprenda, puede observarse de antemano, en general, que la exposición de la conciencia no verdadera en su no verdad no es un movimiento puramente negativo.[9]

De acuerdo con Hegel, para poder explicar la totalidad de las formas de la conciencia es necesario ampliar la exposición de la conciencia no verdadera, es decir la conciencia vista desde una perspectiva limitada. El método bajo el cual es posible explicar la verdad de los objetos o lo que los objetos son en verdad implica el desarrollo de un instrumento capaz de englobar todas las determinaciones. Hegel llama a este instrumento *concepto*. Como sabemos, el concepto, como *singulare tantum* es un objeto de la lógica. Es decir, la teoría del concepto es el objeto de estudio de la lógica en Hegel. Este concepto, que intenta fundamentar la lógica hegeliana, es el medio que nos permite explicar lo que son los objetos en verdad. Hegel lo explica de la siguiente manera:

> ...cuando el resultado se aprehende como lo que en verdad es, como es negación determinada, ello hace surgir inmediatamente

---

[9] G.W.F. Hegel. *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, p. 55.

> una nueva forma y en la negación se opera el tránsito que hace que el proceso se efectúe por sí mismo, a través de la serie completa de las figuras.[10]

A partir de la cita podemos apreciar los giros argumentales hegelianos. Hegel desarrolla un método filosófico que explica lo que los objetos »son en verdad« con ayuda de la noción de la negación de las determinaciones del objeto. Esto es, concediendo el carácter ilimitado de relaciones a las que da lugar la determinación de los objetos. Bajo el esquema hegeliano, un objeto no queda agotado en la determinación del mismo. Más aún, por el hecho de ser parte de un proceso o desarrollo, es negado su carácter establecido o determinado. Así, este método responde a una nueva forma de racionalidad que describe las figuras de la conciencia que se hayan involucradas en la descripción de los objetos »como son en verdad«. Este método es lo que llama *concepto*. En él se describe no solamente lo que es nuestro objeto, sino lo que es para nosotros. [11] Con ello, Hegel desarrolla la idea general de una teoría que pretende describir la naturaleza de los objetos. Esta explicación debe ser mediada o estar relacionada con un agente del conocimiento. La pauta es un intermediario necesario si queremos explicar la naturaleza de las cosas porque no tenemos otra forma de conocer los objetos sino desde la capacidad cognitiva. Para desarrollar este método, Hegel expone dos tesis fundamentales: 1. Es necesario desarrollar un sistema metafísico que sea capaz de describir la realidad y los objetos que en ella se manifiestan, de manera dinámica; 2. Para llevar a cabo este sistema necesitamos distinguir entre objetos del entendimiento y objetos de la razón.

De este modo, Hegel comienza su historia de la autoconciencia. La noción de objeto resulta relevante para sus propósitos, porque ésta le permite desmarcarse de sus antecesores y configurar lo que en

---

[10] *Ibídem*, p. 55.

[11] En palabras de Hegel: "...en esta investigación el saber es nuestro objeto, es para nosotros; y el en sí de lo que resultara sería más bien su ser para nosotros; lo que afirmaríamos como su esencia no sería su verdad, sino más bien solamente nuestro saber acerca de él. La esencia o la pauta estaría en nosotros, y lo que por medio de ella se midiera y acerca de lo cual hubiera de *recaer por esta comparación, una decisión, no tendría por qué reconocer necesariamente esa pauta.*" Hegel, *Ibídem*, p. 57.

términos contemporáneos se le conoce como la teoría organológica de los objetos. A continuación presento la teoría con ayuda de Horstmann.

3. La tesis organológica de los objetos

Para el Hegel de la *Wissenschaft der Logik*, ontología significa teoría de la realidad (*Theorie der Realität*), pero al mismo tiempo teoría del concepto (*Theorie des Begriffs*). ¿Qué significa o cuál es el contenido de esta teoría? De manera breve, dicha teoría es una investigación "acerca de lo que hay". Desde luego este interés hegeliano por entender la totalidad de las cosas tiene un contexto y su relación estrecha con la doctrina del concepto es la clave para entenderlo. Explicar lo "real" en la filosofía de Hegel no es una tarea epistemológica surgida de la investigación trascendental de la relación entre objeto y sujeto como lo hace Kant. La teoría del concepto es la que nos explica lo que los objetos »son en verdad«.

En el texto *Die Wahrheit aus dem Begriff*, Rolf-Peter Horstmann desglosa tres distintos significados de la noción de objeto que, a su juicio, presenta la obra de Hegel. »Objekt« o »Gegenstand« puede ser entendido, bajo este primer sentido, como la caracterización (*Kennzeichnung*) del todo. Desde luego que esta definición muestra la intención ontológica de la fundamentación de nuestro saber, pero también abre la posibilidad de que árboles, casas, una revolución o Dios sean considerados objetos a un mismo nivel. Esta acepción es consistente en el contexto de la *Wissenschaft der Logik*, ya que Hegel presenta tanto objetos de la naturaleza, pasando por eventos, como cualquier determinación del pensamiento (*Gegenständen der Logik)*.

El segundo sentido tiene una estrecha vinculación con su crítica a la metafísica tradicional. Objeto, de este modo, es un objeto de la representación (*Objekt der Vostellung*). En esta nueva caracterización podemos introducir tanto unicornios como créditos bancarios, pues es posible representarlos y adquieren el estatus de objetos para la conciencia. La tercera acepción, la cual resulta

relevante para los intereses de Hegel en su crítica a las dos anteriores acepciones, consiste en la concepción de objeto como »los objetos son en verdad«.

Esta acepción bien podría no obstante entenderse como algo meramente trivial, pues si presuponemos que lo que hace verdaderos a los objetos es que caen bajo la estructura de un modelo, no afirmamos nada nuevo. Bien podríamos cuestionar esta tesis organológica bajo el siguiente argumento. Si la crítica a la metafísica tradicional trata de mostrar que esta última carece de la irreflectibilidad de los juicios del entendimiento, esto es, que no hay contraparte empírica o que no deja de ser un juicio meramente subjetivo y sin relación con la realidad efectiva (*Wirklichkeit*), entonces cómo darle un estatus preferencial al tratamiento hegeliano. Finalmente lo que hace Hegel en la *Wissenschaft der Logik* es argumentar que objeto es sólo aquél que es pensado desde un concepto[12].

Los cuestionamientos acerca de si es una trivialidad esta nueva noción parecen debilitar la teoría, porque es precisamente lo que ha criticado Hegel a sus antecesores en textos como *Glauben und Wissen* y *Differenzschrift*, a saber, la construcción reflexiva que termina por imponer un cierto esquema y contenido a la unidad absoluta.

Lo que ahora tendríamos que responder es en qué sentido la afirmación de una premisa o fundamento inicial, que puede explicar las condiciones de conocimiento, tiene que plantearse como un saber concreto en tanto resultado. Para Hegel, hablar de los objetos »como son en verdad« implica tomar una nueva perspectiva de la realidad que concibe el completo proceso de las cosas como lo menciona en la *Phänomenologie des Geistes*: “El saber no sólo se conoce, sino también lo negativo de sí mismo o sus límites.”[13]

---

[12] Para Horstmann el rol de la contradicción en la tesis organológica no es más que mostrar el aspecto trivial y extravagante de la filosofía de Hegel. Hay sin embargo un aspecto importante que deja de lado su análisis: Hegel es consciente de ello y manifiesta que no es más que el ejercicio de la libertad el que está en juego, aunque al mismo tiempo ese uso nos lleva a la lógica interna de lo que se propuso. El arbitrio como libertad absoluta y la postulación o el círculo mágico de que hablaba Schelling parecen ser la clave para entender que es trivial, pero no extravagante la filosofía de Hegel.

[13] “Das Wissen kennt nicht nur sich, sondern auch das Negative seiner selbst oder seiner Grenze.” Hegel, *Fenomenologia del Espíritu*, p. 590.

3. La crítica al pensamiento abstracto

En su texto *¿Quién piensa abstractamente?* Hegel ataca satíricamente la extendida tendencia de explicar lo que los objetos »son en verdad« desde una perspectiva limitada. Partiendo de una situación concreta, a saber la ejecución de un asesino, Hegel muestra la limitación y el absurdo de las explicaciones en torno a este suceso. Hegel lo relata de la siguiente manera:

> Un asesino es conducido al patíbulo. Para el común de la gente él no es más que un asesino. Algunas damas quizás hagan notar que es un hombre fuerte, bello e interesante. El pueblo, sin embargo, considerará terrible esta observación: ¿qué belleza puede tener un asesino? ¿Cómo se puede pensar tan perversamente y llamar bello a un asesino? ¡No sois sin duda mucho mejores! Ésta es la corrupción moral que prevalece en las clases altas, añadirá quizás el sacerdote, quien conoce el fondo de las cosas y los corazones.
>
> Un conocedor de los hombres busca el camino que tomó la formación del criminal. Encuentra en su historia una mala educación, malas relaciones familiares entre el padre y la madre, alguna excesiva severidad ante una pequeña falta de este hombre que lo enconó contra el orden social, una primera reacción en contra que lo condujo a marginarse y a no poder mantenerse más que por medio del delito. –Podrá haber sin duda personas que cuando escuchen tales cosas digan: ¡éste quiere exculpar al asesino! Recuerdo muy bien haber escuchado en mi juventud a un alcalde quejarse de que los escritores estaban yendo demasiado lejos, buscando acabar por completo con el Cristianismo y la honradez: alguien había escrito una defensa del suicidio; terrible, realmente terrible. –Cuando se investigó un poco más, resultó que se trataba de Los sufrimientos del joven Werther.[14]

El ejemplo del asesino caracteriza varias aproximaciones a un hecho concreto. Hegel ironiza las opiniones descabelladas o absurdas a las que da lugar tal hecho al mismo tiempo que presenta formas explicativas desde las ciencias humanas como la psicología o la sociología. La perspectiva que nos da cuenta de lo que los objetos son

---

[14] G.W.F. Hegel, "¿Quién piensa abstractamente?", en *Revista Ideas y Valores,* Nº 133, Bogotá, 2007, p. 154.

en verdad, sin embargo se halla ausente. El ejemplo es contundente: ninguna de las perspectivas da cuenta de lo que son las cosas en verdad sino sólo de un aspecto, en el mejor de los casos basado en la evidencia y las causas del mismo. Puede ser el caso, como en la perspectiva de las damas, que nuestra opinión se halle totalmente influenciada por la inmediatez, aquella que Hegel califica como la primera forma de conocimiento en la *Phänomenologie des Geistes.* Incluso las opiniones morales o eruditas sobre el mismo ejemplo del asesino resultan insuficientes porque no explican la existencia del objeto en todas sus determinaciones. Hegel satíricamente denuncia la incapacidad de mostrar todas las determinaciones del objeto de manera inmediata e indirectamente ataca la perversa tendencia de inventar relatos que luego de un tiempo se presentan como verdades absolutas. Si bien Hegel no presenta una propuesta sistemática en este texto, sí lo hace en textos posteriores como la *Phänomenologie des Geistes*. Hegel propone ahí una nueva forma de explicar lo que los objetos »son en verdad«. Él escribe:

> [...] Pero la naturaleza del objeto que investigamos rebasa esta separación o esta apariencia de separación y de presuposición. La conciencia nos da en ella misma su propia pauta, razón por la cual la investigación consiste en comparar la conciencia consigo misma, ya que la distinción que se acaba de establecer recae en ella. [...] No es difícil ver que ambas cosas son lo mismo; pero lo esencial consiste en no perder de vista en toda la investigación el que los dos momentos, el concepto y el objeto, el ser para otro y el ser en sí mismo, caen de por sí dentro del saber que investigamos, razón por la cual no necesitamos aportar pauta alguna ni aplicar en la investigación nuestros pensamientos e ideas personales, pues será prescindiendo de ellos precisamente como lograremos considerar la cosa tal y como es en y para sí misma.[15]

En la cita Hegel expresa claramente cuál es la tarea de su teoría de la subjetividad. Ésta debe dar cuenta de las distintas pautas o injerencias del sujeto en el proceso de configuración de los objetos. Lo que los objetos »son en verdad« depende del análisis de las representaciones

---

[15] G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu,* p. 58.

que la conciencia realiza, es decir, el sujeto hace uso del concepto para poder explicar esta relación. Cuando distinguimos entre el sujeto y el objeto de la investigación lo hacemos desde una perspectiva reflexiva. En realidad, no están separados, sino en interacción. El concepto, el ser para otro, es el medio a partir del cual representarnos objetos. El objeto, el ser en sí, es el contenido de nuestras representaciones y ambos caen "en nuestro saber". Hegel sostiene además en la cita, que la única forma de explicar estos momentos, el del concepto y el del objeto, es justamente prescindiendo de cualquier pensamiento o idea personal. Esto es, debemos emprender una investigación trascendental que explique los momentos de esta unidad entre objeto y concepto.[16] De lo que se trata es de explicar cómo y bajo qué condiciones son posibles las representaciones.

Si conectamos esta tesis con el texto *satírico Wer denkt abstract?* podríamos comprender que la nueva perspectiva o paradigma acerca de los objetos rompe con la perspectiva abstracta o limitada de los objetos, aquella que sostiene que los objetos sólo pueden analizarse de manera aislada y cuyo contenido sólo puede ser determinado desde la inmediatez. La noción de objeto se convierte en un elemento central en esta empresa porque se desmarca de la tradición anterior e introduce una teoría que concibe la realidad a partir del análisis de estructuras teórico-prácticas que incluyen tanto al objeto, al sujeto así como a la relación entre ambos. Conocer los objetos »como son en verdad« es conocer el *concepto* y *viceversa*.

4. Conclusiones

Una de las tareas centrales del presente ensayo consistió en presentar una aproximación teórica a la noción de objeto en la filosofía hegeliana, especialmente a partir de dos textos: *Phänomenologie des Geistes* y *Wer denkt abstrak*t? Ésta exigía el análisis del trasfondo conceptual que critica Hegel y al cual se oponía vehementemente. Posiciones como las de Christian Wolff e Immanuel Kant son

[16] Véase mi artículo "¿Filosofía trascendental o Historia de la autoconciencia en Hegel?" (2012) para un análisis más detallado de la argumentación trascendental y su papel en la historia de la autoconciencia.

parte de este contexto. La idea central aquí consistió en mostrar el lado especulativo de su pensamiento y su crítica a toda pretensión filosófica que no da cuenta de todas las determinaciones de los objetos. Para poder explicar esta teoría, Hegel hace uso de varios recursos. Primeramente ofrece un modelo duplicado de la relación entre sujeto y objeto que permite entender las determinaciones como un proceso. Es decir, para él, los objetos »como son en verdad« cumplen con una doble función: son determinados y determinan al mismo tiempo. A partir de esta dinámica podemos apreciar una organicidad, y no una unilateralidad de determinaciones. Existe pues una estructura que se autorealiza y autoconoce a partir de sus determinaciones. Esta perspectiva incorpora lo extraño, el No-Yo, lo externo en el esquema de la autoconstitución. Conocimiento es, en *sensu estricto,* autoconocimiento. La teoría de los objetos »como son en verdad« configura un esquema que presupone una unidad de determinaciones incompatibles. Es decir se propone un modelo en el que los objetos son descritos apelando tanto a la existencia de los mismos como a la mediación (negación).

Esta tesis es ciertamente una trivialidad: Suponemos una concepción de objeto que nos explique »como son en verdad« los objetos. Hegel introduce una nueva perspectiva que configura los objetos de nuestra representación y conocimiento de manera monista, es decir, bajo la figura de un proceso donde las partes no pueden ser explicadas sino a partir del todo. La circularidad o trivialidad de su teoría organológica, sin embargo, deja muchas dudas acerca del éxito de su teoría frente a otras posiciones, que igualmente se basan en esta argumentación circular, y que él mismo criticó fuertemente en su filosofía temprana: La de Johann Gottlieb Fichte y la de Friedrich Willhelm Joseph Schelling.

Bibliografía

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (1801), tr. María del Carmen Paredes Martín, Tecnos, Madrid, 1990, 170 pp.

— HEGEL Georg Wilhelm Friedrich. "¿Quién piensa abstractamente?", tr. Gustavo Macedo y María del Rosario Acosta, en *Revista Ideas y Valores*, Nº 133, Bogotá, 2007, pp. 151-156.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes. Werke 3*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986, 599 pp. (*Fenomenolo-gía del espíritu*, tr. Wenceslao Roces, FCE, México, 1998, 483 pp.)

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse,* Verlag Felix Meiner, Hamburg, 1959.

— HÖLDERLIN, Friedrich. "*Urtheil und Seyn"*, en *Aus der Frühzeit des deutschen Idealismus*. *Texte Zur Wissenschaftslehre Fichtes* (1795), Hrsg. Martin Oesch, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1987.

— HORSTMANN, Rolf-Peter. *Wahrheit aus dem Begriff. Eine Einführung in Hegel*, Anton Hain Verlag, Frankfurt a. M., 1990.

— KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft* (1781), Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1985.

— KANT, Immanuel. „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?" (1791), en: Kant, I. *Gesammelte Schriften*. *Bd. XX.*, Akademie-Ausgabe, Berlin, 1942.

— MACEDO, Gustavo. "¿Filosofía trascendental o Historia de la autoconciencia en Hegel?", en *Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, N. 132,* enero-junio 2012, pp. 39-49.

— STOLZENBERG, Jürgen. „Geschichten des Selbstbewusstseins. Fichte – Schelling – Hegel", en Birgit Sandkaulen, Volker Gerhardt und Walter Jaeschke (Hrsg). *Gestaten des Bewusstseins, Genealogisches Denken im Kontext Hegels,* Felix Meiner, Hamburg, 2008, pp 27-49.

— WOLFF, Christian. *Vernünftige Gedanken Von Den Kräfften Des Menschlichen Verstandes (Deutsche Logik)* (1712), Reimpresión 1754 de la edición de Hans Werner Arndt, Halle, 1965.


ESTÉTICA

EL CUERPO QUE RÍE
Y LA COMEDIA DE LO ÉTICO

Una investigación sobre la antropología y la estética de Hegel[1]

Niklas Hebing

Hegel ha sido desde siempre recibido como pensador de lo trágico. Con ello se perdió de vista que, por lo menos en la misma medida, es un pensador de lo cómico. La pretensión y el fin de esta investigación es presentar a este otro Hegel.

Para tal propósito valgan algunas consideraciones preliminares: al reconstruir el curso de la historia de recepción hasta la fecha, indudablemente pueden los estudios sobre la filosofía del arte de Hegel ser considerados como abundantes. Empero, es sorprendente que lo cómico no se haya tematizado de ninguna manera como un medio de expresión artístico significativo en ella.[2] Todavía más

[1] "Lachender Leib und Komödie im Sittlichen. Eine Untersuchung über Hegels Anthropologie und Ästhetik." Traducción de Fernando Huesca Ramón.

[2] En general se puede considerar, que en Hegel lo cómico no se ha convertido en un concepto fundamental y sistemático de una investigación científica. La investigación sobre el tratamiento de la comedia en el *Ensayo sobre el derecho natural* es extremadamente escasa; Cf. Rosenzweig (1920), Schulte (1992), Schulte (1993), Kraft (2011). Eso vale también para la teoría de la comedia de la *Fenomenología del espíritu*; Cf. Schulte (1993), Hamacher (2000), Kraft (2011). Incluso el concepto de humor de Hegel ha sido mal investigado; Cf. Hartmann (1963), Preisendanz (1963),

sorprendente es el hecho de que la causa de este descuido de ninguna manera se encuentra en Hegel, al considerar la cosa a detalle.

No es el filósofo mismo, sino el debate desde la mitad del siglo XIX, el que es ciego a esto. Particularmente clara se muestra esta negligencia en la teoría del drama de Hegel. Las argumentaciones sobre la tragedia griega —y sobre todo sobre la *Antígona* de Sófocles—, fueron y serán como siempre, recibidas con entusiasmo.[3] Aquellas sobre la comedia antigua empero —a pesar de que son por lo menos de mismo alcance y peso— son precisamente de manera imperdonable ignoradas. Esto llevó a una confusión. No ha llamado la atención que es la comedia —y justo no la tragedia—, la que Hegel capta como la balanza de la subjetividad moderna. Igualmente se ha pasado por alto que ella en su modernidad es superior tanto histórica como sistemáticamente a la tragedia, y que con ella algo fundamentalmente nuevo tiene su punto de entrada en el arte.

Henrich (2003). Un campo casi inexplorado es la doctrina de la sátira de Hegel; Cf. Baum (1959), Lukács (1971). Apenas se ha tomado noticia de las reflexiones sobre la comedia en la *Recensión Raupach*; Cf. Kraft (2010), Kraft (2011). Por si fuera poco, de acuerdo al conocimiento del autor, una consideración sobre la risa en el marco de la antropología todavía no ha sido motivo de ningún tratado. Por otro lado, las consideraciones más fundamentadas identificaron el rol de la comedia antigua en las *Lecciones sobre la estética*, sin embargo, en conexión con otras cuestiones que son tratadas como los puntos esenciales; Cf. Schulte (1992), Roche (1998), Roche (2002/03). Al menos está en Heise (1966), Paolucci (1978), Schneider (1998) en el centro del interés. Las explicitaciones, empero, son problemáticas, en la medida en que se mantienen ya muy cerca ya muy lejos de la estética de Hegel; o bien acometen cuestiones que se encuentran más allá de la estética de Hegel, o se mantienen en una consideración superficial y no van más allá de un resumen del contenido. Una excepción representa Schulte (1992), quien ha presentado la investigación más útil y fundamentada con la teoría de la comedia de Hegel, si bien aquí se coloca la atención preferentemente sobre la tragedia. Lamentablemente, ninguno de los textos presenta una perspectiva universal y sinóptica; se dedican, respectivamente, solamente a un apartado: aspectos parciales de la comedia o la sátira, a lo gracioso o al humor. Esto vale de modo solamente parcial para Henrich (2003), quien encuentra su interés en la problemática de la modernidad estética, empero al reconstruir el concepto de humor de Hegel, establece un paralelo de una teoría de la comedia. – Resultados de investigación, que son transmitidos en esta presentación, han sido ya publicados por el autor en fuentes en el idioma alemán: Hebing (2013), Hebing (2015a), Hebing (2015b).

[3] Cf. A manera de ejemplo y de extracto: Marsch (1965), 188ss.; Habermas (1967); Lukács (1973), 618ss.; Galle (1976), 16ss.; Flashar (1983), 295ss.; Düsing (1988); Schulte (1992); Schulte (1993); Menke (1996); Pöggeler (2004); Dybel (2008); Rózsa (2008); Geisenhanslüke (2012), 35ss.

Para las reflexiones filosóficas sobre el arte en el presente de Hegel se presentan sus consideraciones como una revaloración considerable de lo cómico. Esta revaloración es una clara valoración más favorable que posiciones anteriores. La comedia no es de ninguna manera un entretenimiento superficial, banal o disipación sin espíritu, al contrario. Hegel eleva las formas cómicas del arte al mismo nivel que las serias y las trágicas y con ello a configuraciones plenamente válidas del autoconocimiento espiritual. En lo que sigue se habrá de presentar la tesis de que lo cómico de ninguna manera juega un rol solamente secundario en algún lugar en la filosofía del arte de Hegel, y en la misma medida que a este rol se le debería prestar la misma atención que a lo trágico —tema que se ha vuelto popular—, de modo que en un punto de vista determinado lo cómico incluso posee una mayor relevancia para el entendimiento del planteamiento global que lo trágico y por ello no debe ser de ninguna manera pasado por alto. Este punto de vista es el que debe ser adoptado, si se ha de captar a la filosofía del arte de Hegel como una estética política, esto es, como una historia filosófica de la consciencia.

Así en la discusión más intensiva se resaltará, que Hegel no coloca a la comedia como apéndice de la teoría de la tragedia, sino que trabaja de manera ampliamente abarcante y sistemática. Para determinar la risa en la comedia de manera estética, se remite a su antropología, de la manera en que él la desarrolla en el marco de su filosofía del espíritu. Ya ahí había él determinado a la risa como una forma de expresión humana genuina en la que se expresan de manera corporal procesos espirituales. Ante todo la presente investigación elabora esta fundamentación por medio de la filosofía del espíritu subjetivo, para a partir de ahí poder reconstruir la estética de la comedia de Hegel, así como formas artísticas ulteriores estrechamente relacionadas, en remisión a la antropología. El hablar de una fundamentación por la antropología se vuelve plausible, si se capta la esencia de la comedia como expresión artística y con ello como autoconsciencia mediada estéticamente, no solamente más despierta, sino como subjetividad humana ya llevada hacia sí misma, con certeza de sí y reflejada hacia sí.

1. La risa del alma. Antropología como fundamento

La así llamada antropología es en el marco de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel, un elemento de la filosofía del espíritu subjetivo, y con ello del primer círculo de la filosofía del espíritu de Hegel.[4] Ella es la parte significativa de la determinación esencial del hombre singular concreto, como éste es captado desde su lado espiritual. La antropología es una filosofía de las disposiciones interiores del sujeto, de sus facultades de maneras de actividad universales, así como de potencias emocionales basales y cognitivas.[5] La antropología es el primer paso fundamental de la filosofía de la subjetividad de Hegel y sigue en lo global del sistema de Berlín directamente a la filosofía de la naturaleza y su último paso del organismo animal todavía carente de consciencia.

Como su protagonista, tiene la antropología el alma, porque ésta es el momento en el curso procesual del espíritu que no solamente ha pasado por el organismo animal, sino que también se queda arraigado en él. Por otro lado, elabora la antropología el alma desde la animalidad hacia la espiritualidad consciente. Y sin embargo, aquí en este paso todavía no tiene al espíritu propiamente como su objeto, sino al espíritu-naturaleza, "*Naturgeist*", o – lo que es lo mismo -, el "*Alma*" (GW 20, 386). La tarea de la doctrina del alma de Hegel, como determinación conceptual del espíritu-naturaleza, hacer evidente, cómo el espíritu como alma, se desarrolla desde su origen en el cuerpo. Con esto permanece ella en relación al cuerpo y se libera igualmente de él.[6] El propósito de presentación de la antropología como doctrina del alma, es demostrar, a partir de "momentos del desarrollo" del espíritu-naturaleza, como movimiento especulativo, cómo despierta "en el *alma* […] la *consciencia*". Este curso progresivo debe ser demostrado como "Proceso" (GW 20,

---

[4] Cf. Para el campo sistemático de la risa en la antropología de Hegel: Hösle (1988), 351ss.; Siep (1992), 110ss., 124ss.; Drüe (2000), 215ss., 225ss.; Stederoth (2001), 103ss., 122ss., 182ss.; Rometsch (2007), 84ss.; Sandkaulen (2010).

[5] Cf. Siep (1992), 110ss.

[6] Cf. Hösle (1988), 353; Arndt et. al. (1988), 12.

386f) necesario, el cual es impulsado por contradicción inmanente. Por un lado está el alma hundida en la "forma del tejer vago" (GW 20, 396), por otro lado se desarrolla surgiendo desde la turbiedad hasta la consciencia, hacia la realización de libre espiritualidad, la cual impulsa hacia afuera. Esta presentación es así la presentación de una liberación creciente del alma espiritual desde la cautividad carente de consciencia en la naturaleza.

El concepto de alma en sentido de la filosofía del espíritu conforma el requisito para poder comprender la consideración de Hegel de la risa. La risa es nada menos que una de las expresiones esenciales pre-lingüísticas — y formas de exteriorización- del alma espiritual, por medio de las cuales el alma comunica al mundo y se comunica en el mundo. Como expresividad, que aparece en la configuración exterior del hombre, la risa es ante todo enteramente corporal. Empero ella muestra, cómo en el hundimiento carente de consciencia en el espíritu-naturaleza ya está suficientemente despierta y cómo puede manifestar movimientos espirituales de manera exterior. Hegel habla aquí de "corporización" riente (GW 20, 399f., 412, 418); por medio de la risa se caracteriza en el cuadro de aparición exterior del cuerpo un correlato de lo interior del alma, que se muestra igualmente, como la fuente de este reír. La risa se convierte así en un indicador de la toma de posesión progresiva del cuerpo exterior hacia un cuerpo propiamente hablando ya formado espiritualmente – esta diferenciación es trazada de manera muy precisa por Hegel.[7] De acuerdo a la topografía de la antropología — entre naturaleza y espíritu—, la risa posee con ello un carácter doble, tanto corpóreo como espiritual.

Sin embargo, una expresión es siempre una expresión de algo, en este caso la corporización de sucesos del alma como procesos multifactoriales dentro del alma. (Cf. GW 20. 399f.) La risa es una exteriorización física, un mostrar sensible de interioridad, ante todo de sensaciones. Hegel opina, que si el hombre repentinamente es llevado a una contradicción, se encuentra fuera de sí. (Cf. GW 25, 1, 59, 301; GW 25, 2, 670) ¿Qué quiere decir Hegel con

[7] Cf. Rometsch (2007), 84f.

eso? Situaciones, en las cuales el hombre es colocado frente a un acontecimiento, que no podía prevenir, y que lo rebasa y al cual es entregado de modo impotente. Es cautivado por esta contradicción casi tan escandaloso, como algo que se manifiesta contra su expectativa. Empero, no puede permanecer en esta situación de encontrarse apresado por una instancia extraña. La contradicción debe ser superada. La risa que se origina a partir de este contraste, lo libera de esta experiencia perturbadora y deja al hombre concordar de nuevo consigo mismo en su anclaje en el alma. La risa es con ello, de acuerdo a Hegel "la concordancia que a costa del objeto ridículo logra el sujeto consigo mismo." (GW 25, 2, 1003) Hegel entiende la risa como una negatividad inmanente, como una negación de la negación. La risa, que surge con la contradicción, se libera de la experiencia perturbadora y coloca al hombre —como alma— en unidad consigo. Sin embargo, puesto que el espíritu todavía está arraigado de manera corporal, logra esta superación, en la medida en que se expresa exteriormente.

Hegel dice ciertamente, que la risa no solamente se "exterioriza" – sino que "libera" más bien a la sensación de modo eruptivo; esta liberación lleva a que la risa "rebase" a la sensación (Cf. GW 20, 398ss; GW 25, 2, 1003). El hombre se encuentra catárticamente liberado en su autosentimiento — este autosentimiento es la interioridad del alma, la cual se manifiesta enteramente serena. Esta exterioridad remite igualmente a una toma de posesión del cuerpo por el alma espiritual. Aquí se vuelve real la identidad de adentro y afuera; aquí se ha apropiado el alma del cuerpo, y se expresa por medio de él. Como identidad de dentro y fuera se apropia de las capacidades del cuerpo — no solamente en la medida en que forma la mano como una herramienta, y así ganar en relación activa hacia la realidad exterior; también la boca que ríe se vuelve un órgano espiritual, que en la risa pre-lingüística posibilita el comunicarse con el mundo. Así muestra el cuerpo en la risa, que está imbuido de alma, que un espíritu libre vive en él y que se ha liberado del poder encadenante de la sensación, concuerda con él, se siente y se sabe a sí mismo.

La teoría de la risa de Hegel llega con ello al punto decisivo:

el cuerpo natural (*Körper*) se ha vuelto apropiado por el alma a un cuerpo espiritual (*Leib*). Con esto hay unidos dos logros. Hegel dice: en la toma de posesión se convierte el cuerpo a un "signo" (GW 20, 419) del alma, en el cual ella expresa su contenido. Este signo es uno pre-lingüístico, y sin embargo fundamenta ya una relación comunicativa con el mundo exterior. Por otro lado —esto debe ser resaltado—, se logra para ulteriores pasos de la filosofía del espíritu un paso decisivo: con la función elaborada de la risa se ha logrado una liberación del poder corporal fijo sobre el individuo, así como la fundación de un autosentimiento y el surgimiento de una consciencia de esta libertad. La risa crea al espíritu un distanciamiento autoreferencial hacia el poder exterior. Hacia dentro puede el sujeto disfrutar sensiblemente de esta situación y manifestar esta constitución hacia fuera corporalmente y con signos. Como producidos dialécticamente, ambos lados no han de ser separados. La risa produce unidad psíquica, y en el descartar se libera a la par que se encuentra unida a la expresión de esta unidad alcanzada. Esto ha de ser conservado como resultado, para a partir de ahí de modo constructivo poder explicitar y discutir la determinación de Hegel del rol de las formas cómicas en el arte.

2. Analogías de cuerpo y obra de arte. La risa como autorelación espiritual

Poco a poco se vuelve posible, considerar la unión entre antropología y filosofía el arte. Se habrá de mostrar como productivo, el explicitar la risa en el contexto de formas cómicas del arte, y elaborar la significación de la doctrina del alma para las reflexiones de Hegel sobre la comedia. El cuerpo que ríe, que se ha convertido en signo de espiritualidad libre, se convierte en base fundamental decisiva de la comedia en su *Fenomenología del espíritu* y en sus *Lecciones sobre la filosofía del arte*. Esta tesis ha de ser explicitada y fundamentada en lo sucesivo.

En general, el arte es para Hegel espíritu experienciable —en las *Lecciones sobre la filosofía del arte* asevera que el arte es

el "medio de unión entre lo espiritual puro y lo sensible", que "expresa el concepto absoluto de la intuición sensible por medio de un material sensible", y que tiene a lo "sensible espiritualizado, así como a lo espiritual hecho sensible como material" (GW 28, 1, 5, 15, 236). Como la risa a manera de signo corporal-sensible, puede ser también la obra de arte entendida como expresión exterior de procesos interiores que aparece en la materia viva. También el arte es un espíritu expresivo tal. Por esta razón puede colocar Hegel configuración y significación, forma y contenido de la obra de arte de manera análoga a las determinaciones de la antropología: lo bello en el arte debe ser entendido como "alma", la cual "llena la corporalidad, la exterioridad", pues en la obra de arte se manifiesta "el alma […] para el conocimiento y no se esconde *detrás* de la configuración" (GW 28, 1, 24, 66). Sin embargo, para Hegel, apenas en el arte puede la risa convertirse en adecuada manifestación sensible de la autoconsciencia espiritual. Así el actor de comedia no es meramente expresión corporal de una agitación de alma sensible, su risa es expresión corporal de la autorelación del hombre libre, en la que los procesos de volverse-consciente de la subjetividad autodeterminada se hacen sensibles. En la risa en el escenario el hombre autodeterminado se ve a sí mismo, puesto que él puede captar esta expresión como autoconsciencia. En la medida en que lo cómico en el arte se vuelve autointuición del hombre espiritual, cumple con el concepto pleno de lo estético, como Hegel en general, lo determina para el arte: al reír, gana la consciencia una relación abarcante consigo misma, y logra con ello, auto-comprensión. La experiencia de la comedia se muestra como concepto concreto hecho sensible. Con este punto se encuentra relacionado, el que las figuras cómicas superen a los héroes trágicos y también a los épicos. Sin embargo esta relación debe ser desarrollada de manera más profunda con las reflexiones de Hegel en la filosofía del arte. Se presenta de nuevo como proceso, la manera en que sobre el escenario, de manera corporal figuras de comedia presentes, pueden ser captadas como autointuiciones ideales del hombre autoconsciente. El potencial de la comedia apenas se ha hecho, lo que es. Concomitantemente trata Hegel a la comedia antigua en la *Fenomenología del espíritu* en

relación a las determinaciones del epos y de la tragedia griegos.

La subjetividad autoconsciente de las figuras cómicas representa el punto final — en lo conceptual y en lo histórico - de la conformación histórica de las formas literarias. El telos del desarrollo de esta figura triple encuentra entonces apenas con la comedia su ejecución plena; es el espíritu como autoconsciencia que ha llegado hacia sí y que riendo se articula a sí misma. Ella es la verdad de la subjetividad moderna que se realiza a sí misma y sabe de esta realización. Igualmente se efectúa en este proceso —casi como resultado paralelo y como contra-movimiento—, lo que Hegel caracterizó como "despoblación del cielo" (GW 9, 396). Dedicamos a este desarrollo la investigación en lo que sigue, para al final poder mostrar la cualidad genuina de la comedia en el proceso. La subjetividad autoconsciente se prepara ciertamente por los pasos previos del epos y la tragedia, sin embargo nunca se llega a ella del todo así.[8]

Primero, en el epos en su esencia y sus límites descubre Hegel dos problemáticas: el epos todavía no coloca a los héroes del escenario actuantes y autónomos en el punto central, el cual fundamenta la unidad de la poesía, sino que el modelo de acción mediado narrativamente se encuentra fraccionado en muchos receptáculos particulares como objetos de narración — Aquiles, Agamenón, Patroclo, Héctor, etc. (Cf. GW 9, 388f.) Ciertamente encuentra la acción apenas por medio de la memoria del sujeto-cantor épico una unidad conjunta, sin embargo él se oculta detrás de su narración y no se presenta como un sí mismo consciente. Hegel explicita: el cantor es "el órgano que desaparece en su contenido, no vale su sí mismo, sino su musa, su canto universal." (GW 0, 390) El sí mismo del cantor todavía no se vuelve consciente de sí, sino que aparece como autoconsciencia de una universalidad, del "gusto del pueblo entero" (GW 9, 389), pero no de su propia individualidad. El ser verdadera unidad sustancial y autónoma, que sea ella misma un fundamento de acción, corresponde solamente a los dioses; ellos

---

[8] Cf. Para lo siguiente también Schmitz (1957), 42ss.; Scheier (1980), 566ss.; Schulte (1992), 63ss., 245ss., 368ss.; Schulte (1993), 225ss., 240f.; Maza (1998), 178ss.; Hamacher (2000), 134ss.; Kraft (2011), 276ss.

son la universalidad libre, lo absoluto de este mundo. Ciertamente se presenta esta instancia de la singularidad del cantor de manera antropomórfica, tanto en forma de una "relación de lo divino hacia lo humano", como también en aquella "mezcla" de ambos, de modo que también ésta "unidad del hacer [está] distribuida inconsecuentemente" (GW 9, 390) De aquí surge junto al sí mismo faltante, así, la segunda problemática de la subjetividad épica: como incorporación absoluta de atributos humanos y acciones, muestran las configuraciones de dioses la falta, de que en su similitud al hombre no pueden verdaderamente valer para el principio de lo absoluto, sino que entran en la esfera de la particularidad finita. El travestismo indecidido de dios y el hombre no se resume en el absoluto eterno, sino que se pierde en un "estirarse vacío y casual" (GW 9, 391) Hegel ve aquí ya rasgos de lo cómico, la risa homérica: la pugna que surge entre los dioses particulares desemboca en "un auto-olvido cómico de su naturaleza eterna", que amenaza convertir la "seriedad de la acción en un juego inofensivo seguro de sí mismo, sin resultado ni éxito" (GW 9, 391). Sin embargo, para que esto se evite, esto es, para que el antropomorfismo ridículo, no derive en escepsis frente a lo divino en general, debe en el epos un universal verdadero, eterno ser instalado, que supere la falta ridícula del politeísmo y funde unidad. Así domina en el epos sobre el hombre —y sobre todo todavía sobre los dioses— el principio que determina todo, y verdaderamente universal, del destino como poder último —"el *vacío sin concepto de la necesidad*", "el *sí mismo universal*" (GW 9, 391)—; contra este destino —que da sustancialidad y carácter de cerrado al mundo; lo que los dioses no pueden hacer—, no pueden los dioses tampoco hacer nada. Con este principio resalta Hegel para el mundo ético —ante todo en la *Ilíada*— que la singularidad obtiene su verdad exclusivamente en remisión al destino universal, como unidad del concepto del mundo griego y como su fundamento último.

El carácter de cerrado del mundo épico se abre en la tragedia. La unidad de lo absoluto se escinde en poderes éticos igualmente legitimados, que en el curso de acción entran en un conflicto jurídico. (Cf. GW 9, 392ss.) El cantor épico se convierte en héroe trágico; éste se desplaza de la expresión meramente lingüística

hacia el punto central de acción de la obra de arte, donde pugna en el todo ético por autoconocimiento individual y reconocimiento. Con el desplazamiento de los actos de un individuo cambia el modo de presentación: la representación como producto de la fuerza de imaginación épica se concreta a una representación que es una ejecución de acciones efectivas de un sí mismo real sobre el escenario. El lenguaje del cantor entra así en el contenido; se disuelve en su protagonista, de modo que la narración expresiva se vuelve hablar heroico concreto y acción. El actuar del héroe trágico es uno autoconsciente, puesto que en él se muestra el patrimonio de "saber, y de saber decir" (GW 9, 392) el derecho del actuar. Sin embargo —y esto es un punto decisivo para la teoría de la tragedia de Hegel— este actuar todavía no es autónomo, sino que es dependiente de los poderes absolutos mentados y en pugna, mismos que pueden en la tragedia entenderse como un resto desterrado de los dioses épicos. Con este destierro irrumpe entonces una pérdida de la serenidad del círculo de dioses épico: la risa de la comedia divina de un Hefesto cojeante se asfixia en medio de conflictos serios en lo ético que son soportados con pesadumbre y severidad. En la conexión de la acción exigen las figuras en pugna como manifestaciones de principios éticos unilaterales –en este sentido, Antígona y Creonte como representantes del derecho de la familia y del Estado –un saber de la unidad de lo ético y con ello un saber, respectivamente, de otra ley, por medio de la cual pueden decidirse finalmente al reconocimiento (Cf. GW 9, 251 ss.) Ambos deben para ello volverse infieles a su ley natural. Con ello se ha empero igualmente decidido, que ninguno de ambos pueda mantenerse en su particularidad unilateral y en su culpa, reconocida muy tarde; ambos se aniquilan mutuamente. En este punto es de nuevo el destino "la *fuerza pura* de *lo negativo*" (GW 9, 391), "la terrible noche desconocida del *destino*" (GW 9, 363), que irrumpe como verdadera universalidad: como poder de la caída trágica aniquila a los partidos en pugna precisamente por la legitimación de ambos. La colisión encuentra reconciliación solamente en la muerte de los individuos aferrados a la singularización, por medio de lo cual al final la eticidad puede ser

salvada, como “restablecimiento de lo sustancial sin división”[9]. En este sentido es la tragedia la expresión sensible del actuar ético, y así, es orientadora.

En este último punto del desarrollo argumentativo yace –en consideración de las determinaciones del concepto de la tragedia, ahora expresable de modo concreto — la diferencia significativa con respecto a la comedia. Como problemática de la teoría del epos y de la tragedia, así como resultado decisivo del desarrollo previo, pudo mantenerse que el héroe de la tragedia todavía está enteramente bajo el poder de lo divino, sobre todo bajo el poder del destino. Él es meramente atributo individual de lo absoluto. Como héroes realiza él en la tierra solamente aquello que ha sido prescrito en el cielo divino. El espíritu todavía no capta aquí su verdadera esencia como subjetividad y como autoconsciencia real. Este resultado —hasta aquí solamente realizado en parte—, en su planificación se vuelve cumplido por la comedia. El sujeto de la comedia del poder trágico se libera en la risa. El conocimiento de ser sí mismo, de tener su verdad no en el cielo divino sino dentro de sí, es para Hegel una revolución en la manera de pensar, por medio de la comedia.

Cómo se ejecuta esto en lo singular, lo demuestra Hegel en la máscara de teatro griega. La tragedia persiste, a pesar de su reconciliación por medio del destino, desde el punto de vista del héroe, a final de cuentas, en la escisión: el héroe “se desintegra en su máscara y en el actor, hacia la persona y el sí mismo real” (GW 9, 397). La máscara, en el teatro antiguo la persona, encarna uno de los caracteres de la sustancia divina, en la tragedia el poder ético, el cual como superior, es vigente en el héroe como ley a obedecer. En la tragedia la máscara para el héroe es esencial: el actor desaparece detrás de ella como carácter universal; permanece sin vida, determinado y no autodeterminado, sin rostro y supraindividual. El héroe está subordinado a la máscara, sin que él se sepa unido a ella. Su sí mismo está repartido entre la máscara y el poder, pero él no reconoce en el propio actuar lo divino, sino que lo percibe como algo extraño. La autoconsciencia, en esta medida todavía no es real

[9] Galle (1976), 15.

"en él"; llega a aparición meramente "hacia él", ciertamente en la máscara, detrás de la cual el héroe se retira. Si la consciencia trágica no se sabe como autoconsciencia, y concomitantemente no está en unidad consigo misma en unidad con lo absoluto, aparece al héroe esto absoluto como el destino eterno, que en desunión se le opone y ante el cual debe perecer. No es un hombre entero, puesto que su sí mismo desaparece detrás de la máscara. Para encontrar al sí mismo, debe la autoconsciencia del héroe "salir fuera de su máscara, y presentarse a sí misma" (GW 9, 397). Si el sujeto de la comedia reconoce así a su sí mismo como tal, que no es agente y atributo de un poder divino, debe sentirse atrapado detrás de la máscara. Riente, surge la individualidad humana desde esta apariencia irónicamente vuelta manifiesta. El fundamento absoluto de la acción no es para ella más el destino eterno como un hilo de venganza ininterrumpido, que exige sacrificio por mor del sacrificio; el fundamento absoluto de la acción es solamente ella misma, y autoreconciliada es solamente ella un dios para sí y verdadero destino. El sujeto cómico reconoce a la máscara como apariencia y juega con ella, se la puede quitar, para ser hombre singular, o volvérsela a colocar para ser carácter o persona. El "sí mismo universal" abstracto del destino se convierte en el sí mismo concreto universal singular de la figura cómica en el escenario.

Esta revolución se amplía hasta el coro como representante del pueblo; y no solamente eso: se amplía hasta los espectadores, que están representados en el coro. La revolución significa para ellos, el no estar detenido más en lamentos y estremecimientos, el no quedarse estancado en el temor de los dioses y de la necesidad implacable. Por ello, dice Hegel aquí regresa la risa homérica de los dioses hacia la autoconsciencia humana (Cf. GW 9, 399) Este es un conocimiento decisivo, así como verdad y punto final del desarrollo llevado hasta su punto más alto, del epos hacia la tragedia y luego la comedia; aquí se hace efectivo lo que al inicio fue anunciado en las palabras de Hegel como "despoblación del cielo": la autoconsciencia contempla la representación de lo absoluto como mera representación, como algo infinito del hombre mismo proyectado en el Olimpo, como su propio producto. En la risa corporal épica de los dioses —un rasgo

de la finitud del hombre— relucía ya, el que la verdad es que es el hombre el fundador del mundo de los dioses. Este descender hacia lo finito es solamente consecuente, sin embargo surge precisamente desde la composición del politeísmo griego necesariamente una paradoja. La contradicción en el epos tenía que ser superada en el reírse de los dioses de sí mismos. Aquí en la comedia esto se vuelve invertido: se vuelve reír con certeza de sí mismo de la subjetividad cómica, reír del hombre que ha entrado autoconsciente en la posición de los dioses. Con ello lanza la comedia decididamente un reclamo frente al principio de la tragedia: el Olimpo como mezcla carente de pensamiento de individualidad finita y de esencialidad divina, no podía traer a unidad sustancia y realidad; la finitud fue sacrificada a esta casualidad en la tragedia con seriedad amarga. Solamente así puede ser producida una reconciliación en lo absoluto. El espíritu de la tragedia no estaba en la posición de llevar a cabo la "despoblación del cielo"; al contrario. Lo absoluto no surge en su verdad de la autoconsciencia real. Ni Antígona ni Creonte se afirman; ambos perecen, deben sacrificarse a la perduración de un poder absoluto, empero ya impugnado. En la comedia se vuelve desenmascarado esto absoluto anti-humano y sacrificante de hombres como falso y superado. El reír del sujeto de la comedia se torna así contra ambas representaciones privadas de sustancia: contra lo *humano demasiado humano* del epos, así como frente a lo absoluto del destino trágico del entendimiento abstracto y aniquilante de hombres. Divina es solamente la risa del hombre, en la cual todas las representaciones obsoletas perecen y a la vez son superadas.[10]

[10] Aquí surge un paralelo con el *Fausto* de Goethe, donde Mefistófeles, en el *Prólogo en el cielo* aparece ante Dios y dice: "Disculpád, yo puedo expresar altas palabras/ Y si bien el entero círculo se mofa de mí/ Mi Pathos os llevaría ciertamente a reir/ Si no hubieseis perdido la costumbre de reír." (Verse 275ss.) Goethe alude a la risa de los dioses, que Hegel interpreta como tensión iluminadora entre epos y comedia cuando muestra indirectamente que el dios cristiano no ríe, pues no ha de reírse de ninguna contradicción griega entre la propia finitud y la infinitud; él es trascendencia, que se puede liberar por su plenitud infinita y omnipotencia, para volverse humana en el hijo. En la encarnación de Dios y en la crucifixión se vuelve la trascendencia invertida en su contrario; la finitud de Dios es trascendencia finalmente en la ascensión de Cristo. En este proceso no debe reír Dios; él incluso se lo prohíbe. Por estas razones, Hegel se esfuerza en resaltar a la comedia no solamente como fin del arte, sino también como fin de la religión, esto es., de la mitología griega:

3. La Comedia Humana. Hacia la dimensión antropológica y política de la máscara que cae

El capítulo anterior ha hecho manifiesto el progreso (la significación dentro de la figura triple junto con el epos y la tragedia) del "despoblamiento del cielo" y el correspondiente empoderamiento de la subjetividad humana autodeterminada. En su realización más plena llega el espíritu riendo hacia sí como autoconsciencia autoliberada. Es la comedia donde ve aparecer Hegel a la subjetividad humana en el arte por primera vez en alcance pleno; un proceso que en el epos y en la tragedia solamente se había atisbado. La tragedia con esto es junto al epos colocada como un momento, como mera realización preliminar en el camino del volverse autoconsciente del sujeto en el fin del mundo griego. Por ello dice Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía del arte*, que la comedia es aquello "en que deriva la tragedia" (GW 28, 1, 509) El punto de partida de la comedia es la situación lograda al final de la tragedia– autoconsciente y sin un conflicto absolutamente serio. Ya la tragedia alcanzó en su desenlace la liberación del héroe desde el conflicto ético, así como su reconocimiento por medio del destino; sin embargo, apenas la comedia puede dejar volverse a este último momento en la muerte una existencia duradera e individual. El héroe ya no es sacrificado a la eticidad y al destino supremo divino, sino que se puede elevar riendo sobre estos poderes. Con ello está la comedia en el signo de la salvación del individuo, ella es la afirmación pasional de la vida del hombre.

Si en este punto del abordaje de la comedia se adopta una perspectiva más universal, se puede apreciar que en la *Fenomenología del espíritu* se efectúa un desarrollo en las tres formas poéticas, que es impulsado por una tensión fundamental — ciertamente aquella, como lo expresa Terry Pinkard, "entre el recogerse de los hombres

en la risa del sujeto cómico perecen los dioses. En la *Fenomenología del espíritu* está en estrecha conexión con la consciencia cómica la verdad del arte-religión, al saber de la muerte de Dios. Cf. GW 9, 401. En la transición de la tragedia a la comedia se vuelve Dios el hombre – y en ello permanece como enteramente humano.

en su propia forma de vida [...] y la exigencia de salir de este recogimiento y tomar un punto de la 'humanidad universal'".[11] Esto humano es la nueva divinidad y el nuevo contenido sustancial, el cual se establece después del "despoblamiento del cielo" realizado estéticamente y en sentido de historia de la consciencia. Sobre qué se deba uno ciertamente representar, bajo este discurso de lo "humano", Pinkard guarda silencio; y es en consideración de la teoría de la comedia de Hegel generalmente nebuloso, cómo este punto de vista – consignado bajo el gran concepto de "subjetividad" – ha de ser captado de manera definitoria. ¿Qué es entonces esta subjetividad autodeterminada y la humanidad universal hacia las cuales la comedia libera, con un gran rendimiento de historia de consciencia? Con la respuesta a esta pregunta, la conexión entre estética y antropología será captada más profundamente que antes.

Es significativo para la respuesta de la pregunta, la situación de que en la comedia es la relación consecuente a la propia humanidad como fuerza de la subjetividad libre, autodeterminada, la que sin remitirse al mundo de los dioses, prepara una salida fuera de la conexión del destino trágica. El ver la realización del sí mismo humano en un poder objetivo superior, ya no es para esta configuración de consciencia adecuado en lo espiritual y en lo temporal. A esta configuración de consciencia ya no le es válida en abstracta universalidad ninguna autoridad metafísica, a la cual se le atribuyeran destino individual, actuar y contenidos de pensamiento. Esta consciencia de la libre subjetividad, se encuentra fundamentada en sí misma, y vive apenas en su autodeterminación plenamente reconciliada consigo misma.

Como resalta Dieter Heinrich, es el héroe de la comedia "una subjetividad satisfecha dentro de sí, una 'complacencia del ánimo', que solamente allí se realiza, y que expresa que ella misma se alza sobre todo fracaso y derrota también en la vida de las figuras cómicas."[12] Este ánimo es una subjetividad que con respecto a sí misma se vuelve ilimitada —por ello igual a los dioses—, en tanto

[11] Pinkard (2008), 554.

[12] Henrich (2003), 84.

que vive en la dicha plena de la libertad. Por ello puede Joachim Ritter decir que ahí donde Hegel habla "de la 'subjetividad', ahí no se trata de las relaciones exteriores, sobre las circunstancias y el mundo en que vive el individuo, sino de su 'ser-cabe-sí-mismo' en su 'interioridad' y de su vida interior, en la que él vive en sentimientos y pensamientos […] en el mundo que constituye su vida."[13]

Precisamente puesto que la comedia es en la *Fenomenología del espíritu* consciencia religiosa en el sentido de Hegel, puesto que ella es "siempre una manera de la consciencia de la libertad concreta"[14]; la historia de la religión es entonces siempre también historia de la libertad, de modo que la comedia posee una función decisiva dentro de este proceso histórico. Se debe mostrar, que al final del mundo griego, la consciencia descubre su impotencia frente a lo absoluto exterior como un error, y la autoconsciencia se impulsa a sí en libertad. La comedia es la tragedia invertida a verdad, en la cual el sí mismo ya no está subordinado al carácter abstracto, sino que se libera hacia la realidad de la autonomía autoconsciente y subjetividad vencedora. Así ya no es ella más orientación de acción ética *qua* identificación con un poder exterior divino; ella muestra más bien a un individuo, que sabe a las máximas dentro de sí y no sobre sí. En el contexto de la tragedia en el capítulo "Espíritu", indicó Hegel, que el héroe – por la ley natural divina, bajo la que está y que él realiza -, sabe lo que son sus deberes prácticos como virtudes, pues le son dadas por una ley superior (Cf. GW 9, 251s.); en la comedia, por el contrario se ha liberado el sujeto de esta ley, y puede concebir muchos deberes.

La comedia es de esta manera el despertarse de la moralidad reflejada hacia sí misma y que se da leyes a sí misma desde su interioridad. Con la comedia al final del arte-religión griego, nace, en general, apenas la subjetividad que ya lleva rasgos modernos. Bajo esta "subjetividad", ha de entenderse aquí ante todo el principio de un ente, que en relación a otro, efectúa una autorelación; en el proceso de volverse consciente de la sustancia absoluta, la subjetividad

---

[13] Ritter (1974), 11.

[14] Hoffmann (2009), 318.

misma se vuelve consciente. Después de que la autoconsciencia se ha imaginado lo divino en el epos y en la tragedia como "lo universal y positivo frente al *sí mismo singular* de lo mortal" (GW 9, 391) —el acento cae en "frente al" —. Se sabe a sí ahora como el destino de los dioses y con ello como universalidad. Este destino no es vacío, sino que se refleja dentro de sí, y se diferencia a sí mismo infinitamente; es la subjetividad moderna.

En este sentido puede ser significada como negatividad, en la continuación de la determinación del concepto de subjetividad y de la tesis de investigación, la autoconsciencia. Hegel reconoce el lado aniquilante de la comedia y considera como en la abierta y devorante nada de la consciencia cómica, en la cual todas las configuraciones de sustancialidad anterior perecen y con conservadas. Si bien en el capítulo sobre la comedia de la *Fenomenología del espíritu* las esencialidades particulares divinas aparecen en determinaciones casuales como "nubes [aristofánicas], neblina que desaparece" (GW 9, 399), establece Hegel también aquí, que como fijeza única y realidad de este paso de consciencia queda todavía el sí mismo de la consciencia cómica. El sí mismo singular es después de la superación de la solución trágica, "la fuerza negativa" (GW 9, 399); en esta negatividad culmina el arte griego antiguo; lo absoluto regresa a sí mismo como subjetividad que se ha convertido en un sí mismo humano, por medio de la cual no se crea ningún vacío del mero desaparecer, sino que lo sustancial superado se vuelve superado. Lo que ha derivado en la tragedia en dos lados (en el sí mismo individual, concreto y la esencia abstracta-universal de la divinidad) es en el paso de la comedia engarzado en el libre sujeto. El sí mismo "se mantiene en esta nulidad misma; está cabe sí y es la única realidad" (GW 9, 399), misma que no conoce y no puede conocer nada esencial fuera de sí. Todo se confluye en el sí mismo, nada se le puede enfrentar, todo contenido es considerado como el propio.

En este punto de la argumentación tenemos ocasión para presentar una duda posible: se podría ver el peligro en consideración de la significación de la comedia como negatividad de la subjetividad, de que el sujeto cómico caiga en su autodeterminación en

singularización y arbitrariedad, y se convierta en un individuo, que solamente se sabe a sí mismo, y que no considera ningún vínculo como válido. Esto es el problema de la ironía, que es marcado muy puntualmente en las *Lecciones sobre la filosofía del arte*. (Cf. GW 28, 1, 113, 436) Hegel demuestra, empero, que lo cómico no recae de ninguna manera en pérdida de la eticidad, de la comunidad y de sus relaciones esenciales. Más bien, elabora él un espíritu democrático que aparece por primera vez con la comedia antigua. (Cf. GW 9, 398) Con esta dimensión de la comedia amplía Hegel su perspectiva anterior, que se había quedado en el margen estrecho del nivel de historia de la religión y de historia de la consciencia; Hegel amplía la perspectiva hacia el nivel de historia de la eticidad, esto es, hacia una filosofía de la historia del proceso social y político. Subraya con ello en la comedia la negación riente del antiguo orden ético obsoleto y cuya sustancialidad desde sí misma se ha vuelto ridícula. Se vuelve así evidente, que el desarrollo de historia del arte-religión, que llega en la comedia a su cúspide, está en una relación recíproca a revoluciones en el proceso político. Ella aparece bajo esta luz como reflejo estético de conmociones éticas y políticas amplias. Desde esta dimensión política podemos entonces regresar hacia la determinación de la dimensión antropológica de la comedia.

Si bien fue la tragedia todavía el campo teatral, que pertenecía exclusivamente a los protagonistas reales y aristocráticos, son en la comedia los ciudadanos, quienes actúan autodeterminados. El pueblo sencillo —como dice Hegel, el "Demos"—, irrumpe en el escenario y se da así con ello una expresión autoconsiente y artística del propio poder y esencialidad. (Cf. GW 9, 398) El paralelo anacrónico a la Revolución Francesa no debe ser pasado por alto, y de hecho es apuntado por Hegel ampliamente.[15] En las tablas del teatro se

[15] En el mundo germano-hablante fue Christoph Martin Wieland uno de los primeros, que vieron en la comedia antigua, ante todo en la de Aristófanes, una preconcepción poética del espíritu de la Ilustración, que se vuelve realizado en la Revolución Francesa. Él es el primero en leerlo en un sentido decididamente revolucionario y político. Así opina él sobre el "más intraducible de todos los autores griegos", que él poseía como ninguno de sus coetáneos una „familiaridad con la historia" de la nación, „con su constitución política y con su vida privada" y quien igualmente pudo construir imágenes de costumbres con sus obras *Los Acarnienses* y *Los Caballeros*, que confirmaban la "gran *farsa*-sansculotte tragicómica en París,

contempla el Demos a sí mismo, en su verdad y en su derecho entero; mujeres, niños y metecos, quienes en la tragedia todavía eran oprimidos patriarcalmente, obtienen una voz. Ahí donde el concepto de libertad trágico de la polis antigua consistía todavía, en que solamente "*algunos* son libres, no el hombre como tal", sobre todo no los "esclavos" (GW 18, 152), articula la comedia el impulso de un movimiento social. El concepto "hombre" debería ser ampliado hacia todos los hombres, de modo que nadie quede excluido de la libertad. En la risa de la comedia resuena una consciencia de libertad, que no solamente es consciencia interior, sino que se quiere lograr igualmente una realidad política. El final feliz de la comedia aparece como un signo de la afirmación alegre de la vida, que tiene certeza de su libertad.

Esto tiene ulteriores consecuencias políticas — y con esto se vuelve particularmente claro, que la estética de Hegel es una estética política. Ya se ha mostrado, que la tragedia fue, a final de cuentas, una expresión afirmativa de la polis, puesto que lograba la liberación del héroe del conflicto con el dominio político solamente por medio de su sacrificio. (Cf. Gw 9, 251ss., 393ss.) El destino absoluto demostró la superioridad de las autoridades absolutas de polis, cielo de dioses y destino, y dejó que sujetos terroristas como Antígona perecieran en la sumisión incondicional. De otro modo procede la comedia: el héroe es relegado de la aniquilación por medio del destino divino, y ciertamente en cuanto él mismo aparece como divinidad y destino. En la risa de la comedia surge la consciencia, de no poder reconocer

de modo que ante todo la segunda „obra está llena de las alusiones más exactas a la llamada República francesa". Wieland (1793), 421f., 429f.; Cf. Cölln (1998), 242ss.; Holtermann (2004), 80ss. Del fragmento de la *Fenomenología del espíritu* sobre la irrupción en el escenario de los hombres ciudadanos se infiere, que Hegel también descubre la dimensión moderna de la Revolución de la Antigüedad de la "Divina Comedia". Naturalmente no opina que Aristófanes provocó con sus obras una conmoción política en Atenas; antes bien hay que entender la relación al revés: Hegel considera el momento de renovación inmanente revolucionaria del drama griego (con la escena de liberación empática), por medio de la integración de los – en lenguaje aristotélico – "peores" hombres, en la medida en que la comedia se solidariza con el pueblo sencillo y ahí se vuelve ampliamente política (de esto más a continuación). La nueva orientación artística es ella misma efecto de un espíritu cambiado, como expresión política de una consciencia de la libertad fortalecida, en los ciudadanos áticos y en los no-ciudadanos.

al antiguo orden como realidad adecuada del espíritu, puesto que a éste le es imposible, integrar el derecho de la individualidad del hombre singular. Esto exige una nueva objetividad política. El reírse a carcajadas de la eticidad vuelta obsoleta funda en el colectivo una autoconsciencia, que presiona por un cambio activo como realización de lo nuevo. Lo nuevo se presenta como realidad democrática carente de jerarquías, adecuada a la idea, no en último lugar porque el público no es distinto de los héroes heroicos-aristocráticos. Todos concuerdan en la risa de la subjetividad segura de sí en el escenario.

Si se compara en este punto la determinación de Hegel de la comedia dramática con las teorías de la comedia antigua, su estética implica una excepción. De modo similar y con reconocimiento, solamente Schiller y Friedrich Schlegel formulan sus abordajes del género cómico, empero, sencillamente sin un énfasis fuerte de lo político. En Hegel está puesta de cabeza la jerarquía usual de las formas: la comedia es la superior, tanto en lo histórico como en lo conceptual, por la razón de su espiritualidad autorreferencial y estructura de subjetividad más moderna, por su atisbar del ideal de arte romántico como género más progresivo.[16] Esto significa empero también, que Hegel rompe con la tradición aristotélica, de definir la tragedia como representación de caracteres más elevados y nobles, los llamados "hombres mejores", mientras que la comedia sería representación de los hombres inferiores y comunes, los llamados "hombres peores" — una interpretación de estos términos, sería un malentendido de Aristóteles.[17] Como se confirmó en la

---

[16] Cf. Roche (2002/03), 94.

[17] En el texto griego es ciertamente el concepto "*phaulos*" el que emplea Aristófanes; Cf. Destrée (2009), 72. La teoría del drama francesa y alemana de la Era Moderna apuesta por una interpretación social de la teoría de Aristóteles. Para el ámbito germano-parlante formula como primer escrito de influencia el *Libro de la poesía alemana* de Martin Opitz von Boberfeld del año 1624 la diferencia social entre figuras trágicas y cómicas. Bajo el lema "cláusula de estamentos" traza la poética de reglas barroca de Johann Christoph Gottsched la delimitación entre tragedia y comedia y la carga de elementos morales: los géneros se diferencian de acuerdo a su inventario de personas distinguido y moralmente íntegro, con respecto a lo bajo social vulgar y sin eticidad. En lo político obtiene esta poética de géneros su legitimación por medio del absolutismo; la comedia obtiene la tarea de reflejar la realidad estamental y legitimarla, en la medida en que el tercer estamento es llamado a la comedia chusca. Cf. Japp (2009), 415s. Como renovación se legitima

Fenomenología del espíritu, es también para Hegel el género uno cercano al pueblo, ciudadano, y en este respecto, no parte de un patrón de medida valorativo para la diferenciación. Él apunta en sus *Lecciones sobre filosofía del arte*, que puesto que las "figuras" de Aristófanes, son ellas mismas "las que destruyen sus fines, y con ello están igualmente satisfechas" (GW 28, 1, 510), o, puesto que ellas "son, lo que ellas son y lo saben, y se quedan como eso que ellas son" (GW 28, 1, 213), o, puesto que ellas, a diferencia del héroe semejante a los dioses, no se toman en serio sus fines, así se ve que la acción de las comedias "ocurre usualmente en los estamentos inferiores" (GW 28, 1, 510).

En la risa afirmante del sujeto cómico sobre sí, con la cual el sujeto se salva a sí mismo de todas las contradicciones y enredos y así se afirma (en lo que Hegel resalta la libre serenidad), se muestra un reconocimiento moderno del concepto de la comedia libre, el cual constituye un contrapunto a las metas nobles y aristocráticas del sujeto trágico, mismas que se muestran aquí como obsoletas.[18] Con este entendimiento benévolo de lo cómico se relativiza para Hegel entonces la cláusula estamental, misma que era el factor determinante para la teoría de la comedia hasta su presente.[19] El Demos, el pueblo sencillo, que en la comedia entra en el escenario, y que conquista su derecho en el arte, no perece con las contradicciones de la finitud,

la poesía cómica en esta consideración moral, por su idoneidad para – a modo de entretenimiento - , mejorar la virtud del público, en la medida en que los hombres bajos en lo social caracterizados como ingenuos e inmorales son ridiculizados con el fin de una elevación ética de los espectadores.

[18] Cf. támbién Lindner (1977), 274; Paolucci (1978), 97.

[19] Podría demostrarse, que Hegel no apuesta por la cláusula estamental para diferenciar a la comedia de la tragedia. En los protagonistas cómicos reconoce figuras ciudadanas, pero no inmorales, sino hombres caracterizados positivamente, en autodeterminación libre. Cuando caracteriza al estamento de la comedia como lo bajo, apunta a la revolución social, que se anuncia con la antigua comedia ática. Esta consideración atañe también a las *Lecciones sobre filosofía del arte*. En el origen es el teatro cómico una forma artística del pueblo sencillo, surgida del canto delirante en el marco de las fiestas dionisíacas de los agricultores y artesanos que acababan en un bacanal. También las maneras de puesta en escena de la comedia antigua posterior muestran todavía elementos de estas fiestas de Dionisio, de modo que la práctica apunta a su origen después de mucho tiempo. No obstante, desde los hechos históricos no forma Hegel ni un criterio de diferenciación de especificidad de género, ni un argumento contra el pleno reconocimiento de la comedia.

sino que puede afirmarse con autocerteza, pues es precisamente esta esfera, la que le queda como conexión de existencia, después de que lo absoluto en la risa del sí mismo humano casi se ha superado. El reírse estruendosamente de la contradicción de lo finito reafirma al Demos, y lo lleva a reconocerse en un nuevo orden político en conformación, como suelo sustancial. Así puede apreciarse, que Hegel, sobre todo en las *Lecciones sobre la filosofía del arte*, resalta la ampliación del círculo de temas del arte hasta lo humano universal del pueblo sencillo. Hegel dice: "Sin haber leído a Aristófanes, no se puede saber qué tan memo puede ser el hombre." (GW 28, 1, 510). La comedia es entre otras cosas, una colección de las dichas humanas, de las fortalezas, derrotas y errores; aquí puede el hombre ser él mismo, puede tranquilamente mostrar debilidades y todavía reírse de ello, puede estar reconciliado y satisfecho consigo mismo. Ciertamente, la tragedia elige de manera típica predominantemente acontecimientos históricos, conlleva la apariencia de un apego a los hechos, y por lo mismo implica materiales supuestamente más reales; éstos están ciertamente muy lejos de la realidad cotidiana de los actores y los espectadores. De manera paradójica se ha de colocar a la comedia en un lugar más cercano al mundo concreto de vida, a pesar de su sorna desfigurante y exagerar ridículo, esto es, a pesar de su alto grado de sus elementos de ficcionalización.

Cuando Hotho en la apertura de la época romántica en su edición hace afirmar a Hegel, que la nueva tarea del arte sería de aquí en adelante "el manifestarse y aplicarse de lo humano imperecedero en su significación múltiple e infinita reconfiguración y formación" (TWA 14, 239), coloca él conscientemente a la comedia en el umbral de esta transición, pues con ella gana sobre el escenario por primera vez el hombre como hombre la posición predominante — en diferencia a lo humano como atributo de lo divino. La humanidad en esta conexión es ante todo el contra-polo moderno a lo divino como principio de la Antigüedad, mismo que se anquilosa observando. En este sentido se adelanta la comedia a los modernos; o considerado de otro modo, la comedia es el brazo de los modernos en la Antigüedad. Jacques d' Hondt resalta, que no solamente para nosotros, sino ya para Hegel y sus contemporáneos, era la Antigüedad griega

extremadamente ajena, lo enteramente otro: "Somos nosotros devenidos extraños" —¿por qué?— "porque nosotros tenemos otro espíritu que aquél de los griegos, y que el espíritu, al transformarse, ha abandonado las obras o se expresa de otra manera"[20]. La comedia, por el contrario con su humanidad sin dioses, una "religión de la humanidad", no posee extrañeza de esta manera; es más familiar a los modernos, porque ella se apoya en el fundamento espiritual de la subjetividad interiormente reflexionada, sobre el cual está erigido el mundo moderno, y también humanístico e ilustrado. Para Hegel es la comedia un despertar temprano revolucionario de la consciencia, como hombre autoconsciente, finito en el proceso histórico que rebasa al individuo, que en mediación con otros hombres finitos tiene la determinación de ser absoluta.

4. Ampliación de perspectivas: El final feliz de la historia

Con estas explicitaciones a las *Lecciones sobre la filosofía del arte* de Hegel y la *Fenomenología del espíritu*, debería quedar claro, que ellas presuponen sistemáticamente la teoría de la risa que puede ser reconstruida a partir de la antropología de Hegel. De este modo, se pueden aplicar las determinaciones subjetivo-espirituales de la risa a la comedia, y ciertamente a su verdad llevada a expresión dramática; esta verdad consiste en llevar desarrollos políticos y de historia de la consciencia, de manera condensada hacia la representación estética. También la risa de la comedia es una liberación corporal emergente de una contradicción que se ha vuelto insoportable pero que aquí se encuentra elevada al plano del conocimiento artístico, de lo político en su historia. Apenas en la comedia se da una consciencia plena, en la ridiculez de la contradicción, de la necesidad de su superación. Apenas en la superación de la ridiculez risible se construye el hombre que ríe como autoconsciencia real en autodeterminación y libertad. La estructura de la risa en el espíritu subjetivo se vuelve repetida así en la esfera del espíritu absoluto y se determina ulteriormente de

[20] D'Hondt (1964), 44.

manera concreta, en una risa que está en una relación puesta consigo misma, que se vuelve histórica en su dimensión política.

En este punto se muestra empero de manera plena, lo que al inicio fue anunciado: que el debate sobre la estética de Hegel, en su silencio sobre lo cómico, pasa por alto mucha materia relevante. Ciertamente en aspecto del fin, se invoca igualmente la famosa así como a menudo malentendida, tesis del fin del arte de Hegel. Hegel no dice solamente de modo indirecto en la *Fenomenología del espíritu*, sino de modo enteramente expreso en sus *Lecciones sobre filosofía del arte*, que el arte bello de los griegos, llega con la comedia a su fin. (Cf. GW 28, 1, 214, 510ss.) En lo cómico se vuelve comprensible el fin del concepto clásico de arte como cesura decisiva en la historia — sin duelo, pero con consecuencias. Pues se muestra, que la subjetividad moderna como interioridad reflejada, no puede volverse consciente más sin rupturas, con los medios artísticos de la Antigüedad trágica. Este espíritu es muy profundo y muy complejo, como para que pudiera ser intuido sensiblemente de modo inmediato. Los artistas deben encontrar otras formas, para poder satisfacer exigencias superiores. Así se vuelve lo cómico muy prominentemente, no solamente un indicador de una crisis política, sino igualmente de una estética. En el indicador se apunta a un "estar-más-allá-de-la-cosa": Hegel ha encontrado la dimensión política en la risa de manera filosófica. Esta dimensión política consiste en ser una expresión exteriorizada de una superación de un orden antiguo. Que una seriedad otrora sublime se desvanece, en lo cómico desaparece y que con esto cómico algo nuevo comienza; estos son momentos esenciales, que Hegel eleva a una tipo de ley estética-histórica, que gana realidad en la transición entre eras, épocas y ordenes políticos. La risa se convierte en la comadrona de la convicción del poder de la subjetividad colectiva, que quiere superar activamente lo obsoleto. El aludido fin del arte se entiende de la manera más clara, por medio de la comedia.

No obstante, es interesante la circunstancia peculiar a este planteamiento filosófico, de cómo Hegel define de manera abstracta universal lo cómico en su filosofía del arte. Igualmente hay que considerar, que no lo define para nada de manera abstracta

universal. Pues él de ninguna manera determina la categoría cómica de manera ahistórica, sino por medio de un paso metódico osado para el debate europeo sobre lo cómico. El concepto de la comedia ática antigua de Aristófanes es para él el substituto para una definición conscientemente dejada de lado, abstracta universal. La determinación de la comedia antigua remplaza una tal. Hegel está convencido, de que una determinación supra-temporal pasa por alto el objeto, puesto que el concepto siempre se realiza en configuraciones singulares concretas. En lugar de eso se pregunta, bajo qué condiciones se pueden alargar los momentos de la comedia antigua en la Época Moderna, y n qué medida deben ser reescritos. Apenas en esta empresa se le vuelve a Hegel plenamente manifiesto, en qué medida tanto la comedia, como todas las formas cómicas antiguas puede y debe ser reconocida no meramente, como forma artística plenamente válida, y de igual rango con los géneros serios, sino con una consideración determinada, incluso como un género artístico superior a la tragedia.

Partiendo del concepto de comedia, desarrolla Hegel su entendimiento de ulteriores formas cómicas.[21] No es solamente el arte griego, el que pone un "final feliz" con una forma cómica. Hegel explicita cómo las contradicciones y problemas de la Era Imperial decadente de la Roma tardía, obtienen una intuición ideal artística en la sátira. (Cf. GW 28,1, 402ss.) El fin de una entera época histórica se deja poetizar también en la sátira ante todo con los medios de lo cómico. Lo mismo descubre Hegel en artistas, que intuyen la caída del absolutismo francés en anticipaciones que ríen: *El sobrino de Rameau* de Diderot, y en particular la trilogía de Fígaro de Baumarchais, de la cual Napoleón escribe, que la Revolución no comenzó con el asalto a La Bastilla, sino con esta pieza de teatro . (Cf. GW 9, 282ss.). No menos en la entusiasta interpretación de Hegel del *Don Quijote*, se vuelve claro que para él las configuraciones cómicas son un reflejo estético de transformaciones sociales. (Cf. GW 28,1, 112, 429) Al final de cortes históricos se desvanece la seriedad anterior de este arte, bajo risa estruendosa.

[21] Cf. Para este proyecto en lo singular Hebing (2015a).

Sin embargo, cada fin será un nuevo comienzo. No solamente lo que se ha vuelto ridículo cae, sino que un nuevo orden político puede ser recibido. En la comedia de su presente, a la cual Hegel defiende vehementemente frente a sus críticos, alaba una autoconsciencia ciudadana, que sabe de su grandeza e igualmente reprocha autocríticamente los propios intereses privados limitados – el llamado "empantanarse" en pequeños fines civiles, y lo reconoce como problemática y reto para la eticidad. (Cf. GW 15, 48; GW 16, 3ss.; GW 28, 1, 509f.) Y de ninguna manera menor celebran los pensamientos de Hegel sobre el humor la opción lograda de un poetizar contemporáneo de la humanidad libre y jovial: en la forma subjetiva en Jean Paul y Johann Georg Hamann, quienes son recibidos por Hegel con mucho reconocimiento, pero igualmente con argumentos críticos; frente a esto, la forma objetiva del humor, casi como punto más elevado del arte contemporáneo, en Theodor Hippel y Goethe. (Cf. GW 28, 1, 432ss.).

En la estética político-filosófica de Hegel se vuelve así lo cómico revalorado de manera particular. En el arte es la forma de expresión de lo cómico un verdadero reflejo de procesos político-sociales. Hegel hace evidente en análisis singulares, que concreciones esenciales del arte cómico, de acuerdo a su superior determinación y posibilidad, surgen en una fase de cambios históricos. Las formas son apropiadas como medios de expresión, para resumir poéticamente de modo adecuado puntos de giro históricos, y reflejar el potencial de experiencia de manera conclusiva. Si las máscaras se han convertido en cascarones vacíos, figuras abstractas sin viveza y esencia, se vuelve su nulidad aclarada en una carcajada sobre sí mismas. Como juego de la conquista lograda lo cómico no es más solamente fin, sino acabamiento.[22] Precisamente porque es el fin de una entera época, y porque lo ridiculizado, en su reír también se conserva, puede ser acabamiento. Si es acabamiento, debe empero de manera consecuente ser captado como meta, hacia la cual los desarrollos apuntaban. En tanto que el punto más elevado es alcanzado, todo lo anterior ha desaparecido. En los linderos se muestra entonces la

[22] Cf. Hamacher (2000), 121ss.

configuración pasada de manera abierta.

Como acabamiento, en el que cae todo lo pasado, puede la autoconsciencia contemplar este todo ahora plenamente. La última configuración artística tiene la ventaja de la distancia riente como una perspectiva holística. En el fin obtiene ella saber de su esencia, de sus límites, de su historicidad. En el desaparecer se reconoce lo verdadero, pues apenas en el autodistanciamiento riente se vuelve reconocible, lo que ha pasado y lo que se puede captar como historia. Con ello se vuelve reconocible y experienciable el hombre concreto en su historia. Lo cómico como acabamiento es un momento decisivo del conocimiento histórico y en este conocimiento, liberación; liberación de la historia a plena visión de sí mismo. En la estética filosófica de Hegel se une lo cómico con una significación particular para la consciencia histórica colectiva de los hombres que actúan históricamente. La subjetividad cómica obtiene de Hegel nada menos que el paso más elevado del conocimiento estético. Dentro del arte es lo cómico autoconsciencia histórica en jovialidad.

Abreviaturas de las obras de Hegel

GW 9 — HEGEL, G.W.F. *Gesammelte Werke. Bd. 9: Phänomenologie des Geistes*. Hg. v. Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, Meiner, Hamburg, 1988.

GW 15 — HEGEL, G.W.F. *Gesammelte Werke. Bd. 15: Schriften und Entwürfe I (1817–1825)*. Hg. v. Friedrich Hogemann und Christoph Jamme, Meiner, Hamburg, 1990.

GW 16 — HEGEL, G.W.F. *Gesammelte Werke. Bd. 16: Schriften und Entwürfe II (1826–1831).* Hg. v. Friedrich Hogemann und Christoph Jamme, Meiner, Hamburg, 2001.

GW 18 — HEGEL, G.W.F. *Gesammelte Werke. Bd. 18: Vorlesungsmanuskripte II (1816–1831)*. Hg. v. Walter Jaeschke, Meiner, Hamburg, 1995.

GW 20 HEGEL, G.W.F. *Gesammelte Werke. Bd. 20: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830).* Hg. v. Wolfgang Bonsiepen, Hans-Christian Lucas und Udo Rameil, Meiner, Hamburg, 1992.

GW 25,1 HEGEL, G.W.F. *Gesammelte Werke. Bd. 25,1: Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes. Teil 1: Nachschriften zu den Kollegien 1822 und 1825*. Hg. v. Christoph J. Bauer, Meiner, Hamburg, 2008.

GW 25,2 HEGEL, G.W.F. *Gesammelte Werke. Bd. 25,2: Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes. Teil 2: Nachschriften zum Kolleg 1827/28 und sekundäre Überlieferung.* Hg. v. Christoph J. Bauer, Meiner, Hamburg, 2011.

GW 28,1 HEGEL, G.W.F. *Gesammelte Werke. Bd. 28,1: Vorlesungen über die Philosophie der Kunst. Teil 1: Nachschriften zu den Kollegien 1820/21 und 1823*. Hg. v. Niklas Hebing, Meiner, Hamburg, 2015.

TWA 14 HEGEL, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden. Bd. 14: Vorlesungen über die Ästhetik II*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970.

Bibliografía

— ARNDT, Andreas/Wilhelm R. Beyer/Wolfgang Lefèvre/Wolfgang Virmond (1988). *Hegel, Natur und Geist. mit einem Anhang, Hegel in Kreuzberg*, Freie Universität Berlin. Universitätsbibliothek, Bochum, 1988.

— BAUM, Georgina (1959). *Humor und Satire in der bürgerlichen Ästhetik. Zur Kritik ihres apologetischen Charakters*, Berlin Rütten & Loening, Berlin, 1959.

— CÖLLN, Jan (1988). *Philologie und Roman. Zu Wielands erzählerischer Rekonstruktion griechischer Antike im „Aristipp“,* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1988.

— DESTRÉE, Pierre (2009). «Die Komödie», en Otfried Höffe (Hg.). *Aristoteles: Poetik,* De Gruyter, Akademie Verlag, Berlin, 2009, pp. 69–86.

— D'HONDT, Jacques (1964). «Problèmes de la religion esthétique», en: *Hegel-Jahrbuch 1964*, Anton Haig, 1964, pp. 34–48.

— DRÜE, Hermann (2000). «Philosophie des Geistes (§§ 377–577)», en Hermann Drüe et. al. *Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, pp. 206–289.

— DÜSING, Klaus (1988). «Die Theorie der Tragödie bei Hölderlin und Hegel», en Christoph Jamme/Otto Pöggeler (Hg.). *Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804–1806)*, Bouvier, Bonn, 1988, pp. 55–82.

— DYBEL, Pawel (2008). «Antigone und das göttliche Gesetz», en Wolfram Hogrebe (Hg.): *Phänomen und Analyse. Grundbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts in Erinnerung an Hegels „Phänomenologie des Geistes" (1807)*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2008, pp. 176–184.

— FLASHAR, Hellmut (1983). «Die Entdeckung der griechischen Tragödie für die deutsche Bühne», en Otto Pöggeler/Annemarie Gethmann-Siefert (Hg.). *Kunsterfahrung und Kulturpolitik im Berlin Hegels. Hegel-Studien Beiheft 22*, Meiner, Bonn, 1983, pp. 285–308.

— GALLE, Roland (1976). *Tragödie und Aufklärung. Zum Funktionswandel des Tragischen zwischen Racine und Büchner*, Klett, Stuttgart, 1976.

— GEISENHANSLÜKE, Achim (2012). *Nach der Tragödie. Lyrik und Moderne bei Hegel und Hölderlin*, Wilheml Fink, München, 2012.

— HABERMAS, Jürgen (1967). «Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes», en Braum H. Und Riedel M. (Hg.) *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Kohlhammer, Stuttgart et. al., pp. 132–155.

— HAMACHER, Werner (2000). «Das Ende der Kunst mit der Maske», en Karl Heinz Bohrer (Hg.): *Sprachen der Ironie – Sprachen*

des Ernstes, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 121–155.

— HARTMANN, Jürgen (1963). «Der Humor, dargestellt nach kunstphilosophischen Erwägungen Hegels. Ein Vortrag», en Heinrich Lützeler (Hg.) *Jahrbuch für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 8*, Kölner Universitätsverlag, Köln, 1963 , pp. 215–225.

— HEBING, Niklas (2013). «Die ästhetische Geburt selbstbefreiter Subjektivität: Hegels dreifache Theorie der klassischen Komödie», en *Filozofija i društvo 24,1,* Institute for Philosophy and Social Theory, Belgrado, 2013, pp. 212–238.

— HEBING, Niklas (2015a). *Hegels Ästhetik des Komischen. Hegel-Studien Beiheft 63*, Meiner Verlag, Hamburg, 2015.

— HEBING, Niklas (2015b). «Geschichte der Befreiung – Befreiung der Geschichte. Zur Politik des Lachens bei Hegel, Ruge und Marx», en Kevin Liggieri (Hg.). *Fröhliche Wissenschaft – Zur Genealogie des Lachens*, Verlag Karl Alber, Freiburg, 2015, pp. 99–122.

— HEISE, Wolfgang (1966). «Gedanken zu Hegels Konzeption des Komischen und der Komödie», en Wilhelm Raimund Beyer (Hg.) *Hegel-Jahrbuch 1966*, Anton Hain, 1966, pp. 8–31.

— HENRICH, Dieter (2003). «Zerfall und Zukunft. Hegels Theoreme über das Ende der Kunst», en Dieter Henrich. *Fixpunkte. Abhandlungen und Essays zur Theorie der Kunst.* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003, pp. 65–125.

— HOFFMANN, Thomas Sören (2009). «Präsenzformen der Religion in der „Phänomenologie des Geistes“», en Thomas Sören Hoffmann (Hg.): *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt. Beiträge zur Deutung der „Phänomenologie des Geistes“ aus Anlaß ihres 200-Jahr-Jubiläums. Hegel-Studien Beiheft 50*, Meiner, Hamburg, 2009, pp. 308–324.

— HOLTERMANN, Martin (2004). *Der deutsche Aristophanes. Die Rezeption eines politischen Dichters im 19. Jahrhundert*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 2004.

— HÖSLE, Vittorio (1988). *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Bd. 2*, Felix Meiner

Verlag, Hamburg, 1988.

— JAPP, Uwe (2009). Art. „Komödie“, en Dieter Lamping et. al. (Hg.). *Handbuch der literarischen Gattungen*, Kröner Verlag, Stuttgart, 2009, pp. 413–431.

— KRAFT, Stephan (2010). «Hegel, das Unterhaltungslustspiel und das Ende der Kunst. Zur Rezension von Ernst Raupachs Lustspiel „Die Bekehrten“ und zur Stellung der modernen Komödie in Hegels Ästhetik», en Walter Jaeschke und Ludwig Siep (Hg.). *Hegel-Studien 45*, Meiner, Hamburg, 2010, pp. 81–102.

— KRAFT, Stephan (2011). *Zum Ende der Komödie. Eine Theoriegeschichte des Happyends*, Wallstein Verlag, Göttingen, 2011.

— LINDNER, Burkhardt (1977). «Das Lachen im Tempel des Schönen. Zur Subversivität des Komischen in der Autono-mieperiode», en Karl Otto Conrady (Hg.). *Deutsche Literatur zur Zeit der Klassik*, Philipp Reclam, Stuttgart, 1977, pp. 267–282.

— LUKÁCS, Georg (1971). *Probleme des Realismus I. Essays über Realismus. Werke. Bd. 4,* Hg. v. Frank Benseler, Luchterhand Verlag, Neuwied/Berlin, 1971.

— LUKÁCS, Georg (1973). *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie. Bd. 2* , Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973.

— MARSCH, Wolf-Dieter (1965). *Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Eine Studie zu Hegels Dialektik*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1965.

— MAZA, Luis Mariano de la (1998). *Knoten und Bund. Zum Verhältnis von Logik, Geschichte und Religion in Hegels „Phänomenologie des Geistes“,* Bouvier Verlag, Bonn, 1998.

— MENKE, Christoph (1996). *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996.

— PAOLUCCI, Anne (1978). «Hegel's Theory of Comedy», en Maurice Charney (Ed.): *Comedy: New Perspectives*, New York Literary Forum, New York, 1978, pp. 89–108.

— PINKARD, Terry (2008). «Autorität und Kunst-Religion», en Klaus Vieweg/Wolfgang Welsch (Hg.). *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2008, pp. 540–561.

— PÖGGELER, Otto (2004). *Schicksal und Geschichte. Antigone im Spiegel der Deutungen und Gestaltungen seit Hegel und Hölderlin*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2004.

— PREISENDANZ, Wolfgang (1963). *Humor als dichterische Einbildungskraft. Studien zur Erzählkunst des poetischen Realismus*, Eidos Verlag, München, 1963.

— RITTER, Joachim (1974). «Subjektivität und industrielle Gesellschaft. Zu Hegels Theorie der Subjektivität», en Joachim Ritter. *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 11–35.

— ROCHE, Mark W. (1998). *Tragedy and Comedy. A Systematic Study and a Critique of Hegel*, SUNY Press, New York, 1988.

— ROCHE, Mark W. (2002/03). «Hegels Theorie der Komödie im Kontext hegelianischer und moderner Überlegungen zur Komödie», en Helmut Schneider (Hg.) *Jahrbuch für Hegelforschung 8/9* , Academia Verlag, 2002/2003, 83–108.

— ROMETSCH, Jens (2007). *Hegels Theorie des erkennenden Subjekts. Systematische Untersuchungen zur enzyklopädischen Philosophie des subjektiven Geistes*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2007.

— ROSENZWEIG, Franz (1920). *Hegel und der Staat*, Druck und Verlag von R. Oldenbourg, München/Berlin, 1920.

— RÓZSA, Erzsébet (2008). «Hegels Antigone-Deutung. Zum Status der praktischen Individualität in der „Phänomenologie des Geistes"», en Klaus Vieweg/Wolfgang Welsch (Hg.). *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer. Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2008, pp. 455–473.

— SANDKAULEN, Birgit (2010). «„Die Seele ist der existierende Begriff." Herausforderungen philosophischer Anthropologie», en Walter Jaeschke und Ludwig Siep (Hg.). *Hegel-Studien 45*, Meiner,

Hamburg, 2010, pp. 35–50.

— SCHEIER, Claus-Artur (1980). *Analytischer Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Architektonik des erscheinenden Wissens*, Alber Karl Verlag, Freiburg / München, 1980.

— SCHMITZ, Hermann (1957). *Hegel als Denker der Individualität,* Hain Verlag, Meisenheim, 1957.

— SCHNEIDER, Helmut (1998). «Theorie der Komik», en Helmut Schneider. *Geist und Geschichte. Studien zur Philosophie Hegels*. Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main/New York, 1998, pp. 307–339.

— SCHULTE, Michael (1992). *Die „Tragödie im Sittlichen". Zur Dramentheorie Hegels*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1992.

— SCHULTE, Michael (1993). «Hypokrisie und Maske. Zum Verhältnis von Tragödien- und Komödientheorie [usw.] », en Klaus Deterding (Hg.): *Wahrnehmungen im poetischen All. Festschrift für Alfred Behrmann zum 65. Geburtstag*, Winter Verlag, Heidelberg, 1993, pp. 207–263.

— SIEP, Ludwig (1992). «Hegels politische Anthropologie», en Otfried Höffe (Hg.): *Der Mensch – ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie*, Reclam Verlag, Stuttgart, 1992, pp. 110–133.

— STEDEROTH, Dirk (2001). *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Ein komparatorischer Kommentar*, Academie Verlag, Berlin.

— WIELAND, Christoph Martin (1793). «An Herrn H[einrich] V[oß]», en *Der neue Teutsche Merkur 3*, Weimer, Verlag der Gesellschaft, 1793, pp. 421–432.

EL DOMINGO DE LA VIDA Y LOS DÍAS DE LA SEMANA

Ironía y negatividad en Hegel y en el romanticismo[1]

Marco Aurélio Werle

> El culto… es en general una elevación hacia Dios a partir de la ocupación del espíritu con los intereses y preocupaciones temporales y desde los intereses puros del espíritu. Pero es tan sólo el domingo de la vida, al que siguen los días de semana; el hombre sale del gabinete de la interioridad al presente y al trabajo particular, y surge entonces la pregunta: ¿cómo se muestra en este mundo el reflejo de lo divino, que está presente en el culto?
>
> Georg W. F. Hegel[2]

---

[1] Traducción de Carlos Enrique Restrepo. Prof. Instituto de Filosofía Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. E-mail: alteridad@quimbaya.udea.edu.co

[2] "Die Andacht… ist überhaupt eine Erhebung zu Gott aus der Beschäftigung des Geistes mit den zeitlichen Interessen und Sorgen und aus dem reinen des Geistes. Aber ist nur der Sonntag des Lebens, es folgen die Werktage; aus dem Kabinett des Innern tritt der Mensch zur besonderen Gegenwart und Arbeit heraus, und es ist die Frage: wie sieht der Reflex des Göttlichen, de las in der Andacht gegenwärtig ist, nun in dieser Welt aus?" G.W.F. Hegel. „Solgers nachgelassene Schriften und Brief-wechsel" [1828], en *Berliner Schriften. 1818-1831*, *Werke* 11, Suhrkamp, p. 258. La contraposición presente en este epígrafe aparece también en la *Filosofía de la religión*: días de trabajo y el culto el domingo. Hegel. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. Werke* 16, p. 11. La religión es el domingo de la vida (W16, 12); Hegel. *Lecciones sobre filosofía de la religión*, *Vol. 1*, tr. R. Ferrara, Alianza, 1990, pp. 4, 58). Cf. también la noción de lo especulativo (W16, 30).

1. Introducción

Polémica y compleja, la crítica de Hegel al romanticismo ha merecido la atención de incontables estudiosos. Algunos la consideran injusta, pues estaría formulada desde el punto de vista del idealismo, desconociendo el ámbito específico de la literatura y de la imaginación en el cual se mueve el romanticismo. Aun así, es preciso observar que dicha crítica no puede ser interpretada como si sólo implicara una disputa de posiciones, como si Hegel tuviera una visión de la filosofía y los autores románticos otra, o como si Hegel fuese un "provinciano" desprovisto del sentido de la ironía y del humor, mientras los románticos serían los "modernos", habituados a lo urbano o a la urbanidad y a la risa.

Me parece más bien que hay una serie de contactos y cruces intelectuales entre Hegel y el romanticismo, en el sentido de tentativas comunes de comprensión de los fenómenos tanto literarios como universales de la época. Considérese, a título de ejemplo, el sentido histórico y la acogida de la obra de Shakespeare, así como la tentativa de pensar los problemas estéticos desde un punto de vista más amplio que el planteado por las concepciones poéticas tradicionales. Todo eso permite contrastes productivos y nos induce a pensar esta cuestión más allá de meras oposiciones o de "partidos".

2. La reseña de la obra de Solger

En su texto sobre los escritos póstumos de Solger, elaborado durante la década de 1820 en Berlín (y que es, por tanto, un texto de madurez), Hegel articula su examen del romanticismo según dos frentes: uno consiste en verificar, de acuerdo con la historia intelectual de Alemania, cómo fue posible el punto de vista del romanticismo; el otro consiste en hacer una consideración especulativa y dialéctica de los principios del romanticismo y su aplicación al campo de la producción literaria y de la crítica poética y artística.

La reseña como tal tiene dos partes, a saber, dos artículos publicados en la revista *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*

[*Anuarios de crítica científica*].[3] El primer artículo tiene un tono más histórico, orientado a una delimitación del romanticismo y su postura en general, mientras que el segundo discute el concepto de ironía, asociado a la noción de especulación y de negatividad.

Ambos artículos presentan estrategias distintas de abordaje de la ironía por intermedio de la obra de Solger: mientras en el primer artículo Hegel piensa el romanticismo y la ironía en el marco de un examen de las que él considera las crisis de la cultura alemana y desarrolla un examen del romanticismo en ciertas producciones literarias de Kleist, Tieck y Novalis, en el segundo artículo, por el contrario, la ironía es evaluada en el horizonte de una discusión sobre la presencia de la infinitud en la finitud. En este segundo momento, Hegel sostiene que Solger presuponía ya la noción especulativa de la negación de la negación, aunque nunca la haya tematizado explícitamente. La estrategia consiste en indagar la naturaleza de aquel infinito que se manifiesta en la ironía, siendo que el hilo movilizado por Hegel es de orden religioso. Aquí entra la distinción entre el domingo de la vida y los días de semana, a la cual aludí al comienzo en el epígrafe y que retomaré más adelante.

Pero, ¿qué significa para Hegel el romanticismo? ¿A qué tipo de romanticismo se refiere, o mejor, con qué versión del romanticismo discute Hegel? En realidad, no hay en la reseña ninguna mención directa al término romanticismo, en el sentido de un determinado movimiento o fenómeno cultural de una época, tal como fue conocido desde 1830. Hegel se refiere más bien a cierta tendencia intelectual que se desarrolló a finales del siglo XVIII, en la cual se agrupan fenómenos como la revista *Ateneo* (1798-1800) y los cuentos de Hoffmann (1814-1820).

---

[3] Walter Jaeschke sitúa brevemente el perfil de esta revista en el período en que Hegel estaba en la Universidad de Berlín. Walter Jaeschke, *Hegel-Handbuch*, Metzler, 2003, pp. 288-309. Se trata de una revista del grupo ligado a Hegel y en la cual él mismo publicó reseñas sobre Wilhelm Von Humboldt, Hamann y Solger, entre otros. Según Jaeschke, Hegel inauguró incluso un estilo de hacer reseñas, partiendo del modo de proceder de Humboldt, a saber, considerar siempre por completo al autor reseñado y no sólo sus "ideas" o concepciones. Una referencia bibliográfica importante de comentarios sobre los *Jahrbücher* es la compilación organizada por Christoph Jamme. Cf. Jamme (Hrsg). *Die "Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik". Hegels Berliner Gegenakademie*, Fromman-Holzboog, 1994.

Estos fenómenos son muy distantes el uno del otro, en términos de sus fechas de surgimiento y también de su procedencia intelectual, pero forman a los ojos de Hegel una figura temporal e histórica más o menos unitaria. En efecto, el romanticismo es para Hegel una "figura" [*Gestalt*] cultural e histórica, la cual debe, por tanto, ser considerada desde un punto de vista especulativo, de acuerdo con su génesis fenomenológica. En realidad, Hegel anticipa la concepción del romanticismo que fue reconocida posteriormente en la historia artística y literaria, asociada a la generación de una nueva forma artística, a una nueva figura estética que se expandió por toda Europa y por el mundo.

Una breve observación sobre el autor al que está dedicada la reseña: Carl Friedrich Ferdinand Solger nació en 1780 y murió en 1819, el mismo año en que Hegel llega a Berlín para asumir la cátedra en la Universidad, vacante desde la muerte de Fichte. En sus *Lecciones de estética*, Hegel lamenta incluso la muerte prematura de Solger. [4] Como es sabido, las *Lecciones de estética* fueron dictadas entre 1820 y 1829, de manera que en la reseña —que data de 1826— Hegel busca claramente resaltar la obra de Solger como el verdadero inventor de la ironía, negando, por tanto, la paternidad de dicha noción al romanticismo.[5] La crítica que se esboza en la reseña sobre Solger es la misma que años después atraviesa la publicación de las *Lecciones de estética*, organizada en dos volúmenes por el alumno de Hegel, Heinrich Gustav Hotho, entre 1835-1837. En la reseña, por momentos resulta difícil reconocer al destinatario de los comentarios de Hegel, toda vez que la compilación reseñada incluye también una correspondencia entre Solger y el romántico Tieck, además de haber sido editada por el propio Tieck y por Raumer el mismo año de 1826.

---

[4] G.W.F. Hegel. *Lecciones sobre la estética,* tr. Alfredo Brotóns Muñoz, Akal, Madrid, 1989, p. 52-53.

[5] Véase al respecto la nota al § 140 de G.W.F Hegel. *Principios de la filosofía del derecho,* tr. Juan Luis Vermal, Edhasa, Barcelona, 1999, pp. 253-255. Más adelante volveré sobre este pasaje.

3. El romanticismo como la segunda crisis de la literatura alemana

Hegel inicia su reseña con un interesante diagnóstico acerca del desarrollo de la cultura alemana desde mediados del siglo XVIII y hasta el viraje hacia el siglo XIX. Con el fin de situar la obra juvenil de Solger —escrita a comienzos del siglo XIX, momento efervescente de la cultura alemana, cuando ya habían surgido las principales obras del así llamado romanticismo de Jena—, Hegel se propone reconstruir, con base en los juicios del joven Solger, el "nuevo tono y la dirección particulares de aquella época." [6] De este modo, comienza resaltando dos aspectos que, según él, constituyen las dos crisis de la literatura alemana.

1) La primera crisis tuvo lugar en la época de la juventud de Goethe, caracterizada por una búsqueda de orientación en medio de una situación caótica. Hegel tiene aquí en mente las consideraciones de la obra autobiográfica de Goethe titulada *Poesía y verdad*.[7] La salida que Goethe encontró en su juventud y que al mismo tiempo le permitió afirmarse como escritor no sólo en la literatura alemana, sino en la europea, fue atenerse a una referencia artística y poética dotada de un contenido interior y propio. Dicho contenido no estaba disponible en Alemania, de modo que tuvo que ser importado, recibir un impulso de Inglaterra, a saber, de la obra de Shakespeare.[8] A su vez, el descubrimiento de Shakespeare por parte del personaje Meister es presentado por Goethe de manera ejemplar en *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, obra también referida por Hegel.

2) La segunda crisis está referida a las consecuencias de las soluciones encontradas a la primera crisis, pues tras la primera ruptura provocada en la cultura alemana, el entusiasmo inicial por Shakespeare se amplió hacia los más variados asuntos poéticos de diferentes naciones y procedencias (Dante, Holberg, Nibelungos y

---

[6] G.W.F. Hegel. „Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel", p. 211

[7] Principalmente son consideradas las dos primeras partes, concluidas en 1811-1812. Cf. al respecto: L.M. Montez. "A obra autobiográfica de Goethe como relato historiográfico", en *Itinerários*, *23*, 2005, 39-48.

[8] G.W.F. Hegel. „Solgers nachgelassene...", pp. 212-13.

Calderón). Entre tanto, Hegel remata diciendo: "Pero así como la primera crisis buscaba un contenido [*Gehalt*] en el hastío [*Überdruss*] de lo formal [*Formellen*] y lo sacaba a la luz, inversamente a esta ampliación del gusto por las formas y peculiaridades extranjeras se ligaba el hecho de que el sentido para el contenido [*Gehalt*] y el tema [*Inhalt*] se concentraba a tal punto en la *abstracción subjetiva*, en un *tejer desprovisto de forma* espiritual, que incluso tuvo que ceder ante el goce y la valoración del humor y del chiste común." [9]

Detengámonos por un momento en este diagnóstico hegeliano para verificar lo que nos revela. Hegel nos ofrece aquí una aguda interpretación del desarrollo de la cultura estética alemana. Como se sabe, fueron muchos los combates trenzados por la estética alemana naciente con el llamado clasicismo francés, con el fin de lograr una afirmación nacional. Este período puede ser llamado "pre-romanticismo", aunque esta noción sea altamente problemática, pues supone una proyección retrospectiva y reduce la originalidad del *Sturm und Drang*. A esto se suma que el *Sturm und Drang* tuvo su origen más o menos en 1770, siendo la novela de Goethe *Los sufrimientos del joven Werther*, de 1774, su máxima expresión literaria. Pero, desde los años 50 del siglo XVIII ya se destacaban intelectuales como Baumgarten, Winckelmann y Lessing. En esta época, Alemania respiraba ya nuevos aires y se dirigía hacia la consolidación de un contenido propio y válido para el arte nacional.

Esta renovación se inició con Lessing y Winckelmann, quienes desarrollaron cada uno a su modo nuevas perspectivas y le imprimieron una nueva vitalidad a la cultura alemana y europea en general. Lessing se ocupó principalmente del campo de la crítica literaria y teatral, apoyándose en Diderot, y procurando que el drama y el arte en general tuvieran una relación efectiva con la vida, más allá del formalismo preconizado por los modelos franceses. Por su parte, Winckelmann descubrió la Antigüedad, abriendo una perspectiva propiamente histórica en la consideración del arte. En las *Lecciones de estética*, Hegel sostiene que Winckelmann descubrió un "nuevo órgano de consideración del arte",[10] de manera que el efecto de

[9] *Ibídem*, p. 213.

[10] G.W.F. Hegel. *Lecciones sobre la estética*, p. 49.

Winckelmann sobrepasó enormemente su interpretación pura y simple de los griegos. Su novedad residió más bien en introducir una serie de nuevos parámetros, ya sea de apreciación artística, ya sea de clasificación de los grandes movimientos de la historia del arte. Recordemos las designaciones de “clásico” y “romántico”, subsidiarias de la reordenación winckelmanniana de la relación entre antiguos y modernos. A partir de estos dos autores surgieron entonces Herder, Goethe, Schiller, entre otros, quienes continuarán en la misma dirección.

Hegel interpreta todos estos esfuerzos de pensamiento como una revitalización y, principalmente, como el establecimiento del principio de la *subjetividad libre* en el arte. Aun así, la pregunta que se plantea es: ¿cómo se desplegó y se desarrolló dicha subjetividad? Y la respuesta principal es que ella *desembocó en la abstracción subjetiva y en el tejer desprovisto de forma*. ¿Pero qué significan estos términos? Significan que Hegel detecta en el romanticismo un doble movimiento: de un lado hay, sin duda, una legitimidad en el romanticismo, que consiste en asumir el punto de vista de la subjetividad emergiendo de una serie de esfuerzos productivos y críticos de la época. El romanticismo, por tanto, se beneficia de este movimiento y se legitima por medio de él. Por otro lado, empero, el problema reside en el modo como dicha subjetividad fue desarrollada y perpetuada, o mejor, como fue tergiversada desde su origen “sustancial”, lo cual significa, desde su génesis histórica y cultural, desembocando así en la abstracción. El término “abstracción” tiene siempre un sentido preciso en Hegel: significa el hecho de que se trata de un despliegue unilateral (de la subjetividad), de un abstraer raciocinante —desde el punto de vista del entendimiento— que sólo toma en consideración un único aspecto, y del cual se origina el formalismo. Todo estaría en su debido lugar si el desarrollo de la subjetividad no se orientara hacia una abstracción y si se desarrollara, en cambio, hacia una concreción.

Con esto se puede observar que el problema hegeliano con el romanticismo no es tanto con el principio de la subjetividad como tal, pues se trata de un fenómeno innegable de la época moderna, sino con *cierto despliegue* de la misma, orientado hacia la infinitud vacía.

Al romanticismo le falta la percepción de que la subjetividad debería cuidar tanto del domingo de la vida como de los días de semana, a saber, del descanso (o del "ocio", como diríamos hoy) y del trabajo [*Werktage*], y no sólo entregarse a los transportes de la fantasía, a los días de la imaginación; pues la subjetividad es la negación (por tanto, la concreción) de la sustancia, y no una dimensión autónoma por sí sola.

Al reorientar las luchas de la generación de la juventud de Goethe por un contenido auténtico y propio hacia una subjetividad formal, el romanticismo acaba por dar un paso retrógrado, por más que se haya interpretado la "emancipación" de la subjetividad como la gran contribución del romanticismo a la modernidad. Para Hegel, por su parte, el romanticismo provoca la misma alienación y extrañamiento que los patrones artísticos franceses habían provocado a mediados del siglo XVIII en Alemania y que, no obstante, eran defendidos, entre otros, por autores como Gottsched como válidos para Alemania. Hegel considera que la nación alemana perdió más de lo que ganó con la teoría de la "poesía de la poesía" (concepción defendida, entre otros, por A. Schlegel en su *Doctrina del arte* [*Kunstlehre*] y por Novalis en *Polen*) y con un círculo de poetas que mistificaron al público y a sí mismos con producciones sin núcleo ni consistencia.[11]

Ciertamente el romanticismo, en el caso de los autores del primer romanticismo, tiene una comprensión distinta de este despliegue de la cultura alemana. Tanto Hegel como los románticos parten de las conquistas de Kant, pero en el caso del romanticismo la comprensión no pasa por la fijación de un contenido, tal como insiste Hegel, sino por el despliegue de un plano de la libertad subjetiva que se sitúa por encima del contenido. La insistencia en un despliegue de la imaginación y de la genialidad ratifica esta comprensión. Bajo la óptica del romanticismo, hay una liberación gradual de la humanidad, desde el siglo XVIII, por intermedio de fenómenos como el lenguaje y la imaginación, siendo esto precisamente lo que habría de ser expandido y difundido en términos intelectuales y literarios.

El efecto del romanticismo no se extendió sólo a Alemania, sino

[11] G.W.F. Hegel. „Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel", p. 214.

que estableció un nuevo modo de considerar y criticar las obras de arte que, a ojos de Hegel, incurre en una serie de equívocos. Hegel se detiene en el modo como Ludwig Tieck considera a Shakespeare y a Goethe. En el caso de Shakespeare, Hegel ridiculiza la manera como Tieck ve un declive de la poesía dramática por no contar ya con el mismo tipo de palco de la época de Shakespeare. Tieck desconocería la recepción de la obra de Shakespeare que tuvo lugar en Alemania por parte de Goethe y A. Schlegel. [12]

4. La ironía como vanidad subjetiva

Si nos ocupamos ahora de la apreciación especulativa del romanticismo, tenemos que Hegel considera la ironía como su principio estructurador. Ésta es definida por Hegel como "la frustración [*Vereitelung*] autoconsciente de lo objetivo." [13]

En su libro *O gênio romântico*, Márcio Suzuki considera que Hegel no comprende la ironía romántica de modo apropiado, principalmente cuando busca separar la seriedad de la comicidad o del humor.[14] A pesar de ello, me parece que el problema propiamente hegeliano no es tanto la separación de dichas esferas, en el sentido de principios abstractos que designan actitudes humanas o comportamientos. No se trata sólo de saber si, en el plano psicológico, me comporto seriamente o con humor ante la vida y las situaciones que ella nos presenta. Por el contrario, más allá del punto de vista de los estados

---

[12] Cf. Hegel. „Solgers nachgelassene...", p. 220.

[13] *Ibídem*, p. 233. Hegel aborda el tema de la ironía en obras como la *Filosofía del derecho* (§ 140), en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (§ 571), al final de la "Introducción" a las *Lecciones de estética* y en la *Historia de la filosofía*, en el capítulo sobre la ironía socrática. *Cf.* el comentario general de: Michael Inwood. *Dicionário Hegel*, tr. Álvaro Cabral, Zahar, Rio de Janeiro, 1997, pp. 195-198.

[14] Véase el Cap. VII: "A crítica da filosofia", Márcio Suzuki. *O gênio romântico. Crítica e História da Filosofia em Friedrich Schlegel*, Iluminuras, São Paulo, 1998, pp. 172-173. Hay un cierto desfase en la consideración hecha por Márcio Suzuki de la reseña de Hegel, pues, como dijimos anteriormente, Hegel tiene en mente el romanticismo como una tendencia amplia de pensamiento, mientras que Márcio Suzuki considera la crítica hegeliana como referida exclusivamente al primer romanticismo, a saber, principalmente a Friedrich Schlegel.

de ánimo y comportamental, hay una cuestión concreta e histórica tras estas supuestas actitudes.

Y es esto justamente lo que Hegel busca resaltar en el segundo artículo sobre Solger, a saber: que el principio de la ironía se deriva de un desarrollo metafísico del espíritu, de consecuencias mucho más profundas de lo podemos imaginar a primera vista. La clave interpretativa hegeliana es de orden religioso y mitológico y la pregunta central que se debe hacer es: ¿será que el hombre durante su vida finita logra alcanzar lo divino en él mismo? Cabría indagar si esto divino tiene una naturaleza que permita ser sustentada todo el tiempo en su "pureza" en el campo de las actitudes cotidianas del hombre. Y es aquí que gana relevancia la distinción entre el domingo de la vida y los días de semana. La ironía nos remite al campo de la relación humana con el mito y la religión.

En muchas ocasiones Hegel emplea los términos *misticismo* y *mistificación* para caracterizar la poesía y el modo de pensar románticos, por ejemplo, al referirse al misticismo arbitrario de Heinrich von Kleist, en la pieza *El príncipe de Homburgo*, de 1810. Aquí el autor habría confundido el aspecto del carácter sólido que debe tener un príncipe, al tratarlo como un enfermo sonámbulo.[15] En efecto, en esta pieza, basada en un episodio de la Guerra entre Prusia y Suecia, a saber, la batalla de Fehrbellin en 1675, se trata básicamente del conflicto que se deriva de la acción del príncipe de Homburgo y también general de la caballería prusiana, de atacar al ejército sueco, desobedeciendo la orden superior del príncipe elector de Brandenburgo.

En esta pieza se aborda un tema típico de otras obras de Kleist: la alternativa entre la libertad y la ley, esto es, entre el individuo y el Estado, esta vez en el marco de una decisión del individuo sobre sí mismo. Según Hermann Reske, en la pieza de Kleist hay una constante oscilación entre el plano de la realidad y del sueño: "El príncipe explica la realidad según su existencia ensoñada; pero la realidad comprueba que su existencia ensoñada no es *su* verdad interior".[16] Según Jochen Schmidt, con esa pieza Kleist se opone

[15] G.W.F. Hegel. „Solgers nachgelassene. Schriften und Briefwechsel", p. 218.

[16] H. Reske. *Traum und Wirklichkeit...*, Kohlhammer, Stuttgart, 1969, p. 92.

profundamente a la ética de los oficiales prusianos y a la imagen que éstos tenían del héroe prusiano desde el siglo XVII. Y esto resulta todavía más grave porque Kleist descendía de una familia de la nobleza militar prusiana.[17] De hecho, la tesis general del libro de Jochen Schmidt es que todas las piezas dramáticas de Kleist tienen que ver con la situación "dramática" por la cual pasó su familia con el declive de Prusia en las guerras contra Napoleón.[18] El suicidio de Kleist se explicaría en parte por este hecho relevante, pues para él y su familia era inconcebible que un noble tuviera que resignarse a una ocupación burguesa para sobrevivir.

La crítica de Hegel a esta pieza estriba en señalar el carácter inestable y dominado por "fragilidades humanas" del príncipe,[19] quien desde la primera escena de la pieza aparece bajo un estado de ensueño.[20] Acto seguido, decide atacar a los suecos, hundiéndose luego en la desesperación al enterarse de que ha sido condenado a muerte por el desacato a la orden de su superior, arrodillándose y llorando delante de la sobrina del príncipe elector, Natalia (a la que considera su novia), despertando por consiguiente la compasión de ella y del príncipe elector. El príncipe elector, dispuesto a indultarlo, deja la responsabilidad de la decisión sobre su destino al propio príncipe, quien termina por condenarse a sí mismo. Al final de la pieza, empero, el príncipe se salva porque el príncipe elector rompe la sentencia de la condena. Hegel se refiere también a este personaje en las *Lecciones de estética*, cuando trata el carácter moderno en el contexto del abordaje de la autonomía del carácter en Shakespeare, en el tercer capítulo de la forma artística romántica,[21] pues justamente los caracteres shakesperianos son decididos y resueltos, al contrario de los de Kleist, que incluso llegan a tener rasgos de cobardía.

El adjetivo "místico" no debe ser tomado sólo en un sentido metafórico y peyorativo, como si fuese un adjetivo cualquiera

[17] Jochen Schmidt, *Heinrich von Kleist*, WBG, 2003, pp. 154-179.

[18] *Ibídem*, p. 7.

[19] En esta crítica hegeliana entra en juego la destacada posición del príncipe en la teoría hegeliana del Estado moderno, presente en la *Filosofía del derecho*.

[20] Cf. Heinrich von Kleist, *Pentesilea. Anfitrión. El Príncipe de Homburgo*, tr. José María Coco Ferraris, Nueva Visión, 1988.

[21] G.W.F. Hegel. *Lecciones sobre la estética*, p. 425.

empleado para desacreditar y rebajar el romanticismo. Por el contrario, Hegel emplea este término en un sentido técnico y preciso, lo cual sólo se comprende cuando se examina la manera como Hegel sitúa la aparición del principio de la ironía desde una relación del hombre con lo elevado y lo divino (de connotaciones religiosas, asunto del segundo artículo de la reseña).

Volviendo al caso de Kleist, se puede decir que Hegel se opone al modo como aquél concibe sus intrigas y orienta los desenlaces. Por ejemplo, la novela *Michael Kohlhaas*, de 1808, presenta el conflicto entre la nobleza y la burguesía de un modo bastante cercano al modo como Schiller concibió su intriga en *Los bandidos.* Se trata de la "ley del corazón", criticada por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*,[22] esto es, la figura del rebelde que intenta, con la ayuda de un grupo de forajidos, hacer justicia con sus propias manos, pero que termina generando nuevas injusticias. En el desenlace de esta novela, Kleist[23] echa mano del recurso *ex machina* del papel que una gitana le había entregado a Kohlhaas, lo que le permite, entonces, por lo menos en el plano ideal, realizar su venganza de la injusticia de la que fue víctima por parte del príncipe elector de Sajonia en la corte de Dresde. Esto ocurre en la última escena de la novela, cuando Kohlhaas se traga el papel, segundos antes de ser decapitado, ante los aterrados ojos del príncipe elector.[24] Este papel contendría valiosas informaciones sobre el Estado de Sajonia, razón por la cual el príncipe elector intenta en vano conseguirlo. En efecto, para Hegel es completamente inverosímil el modo como Kleist presenta la importancia exagerada que el príncipe elector de Sajonia da al papelito de una gitana. Pues los intereses y los destinos de un Estado en la realidad objetiva dependen más bien de cuestiones objetivas de un gobierno prudente antes que de revelaciones "astrológicas" de una adivina.

Así, el término "misticismo arbitrario" [*wirkürliche Mystizismus*] es empleado por Hegel en un sentido bastante preciso: para recriminar no sólo el carácter místico de las fabulaciones de

---

[22] Hegel. *Fenomenología del espíritu,* FCE, México, 1993, p. 217 ss.

[23] Heinrich von Kleist. *La asombrosa guerra de Michael Kohlhaas,* Altamir, Bogotá, 1994, p. 112 ss.

[24] *Ibídem*, p. 136.

Kleist, sino principalmente el hecho de ser "arbitrario", esto es, de ser introducido de modo artificial en la trama. Esto significa un viraje o una exageración respecto a lo que significa la presencia de la subjetividad al interior del ser humano y en el ámbito de las relaciones efectivas de la acción humana. Expresa la incapacidad humana de afrontar situaciones verdaderas y reales, y al mismo tiempo, denuncia una confusión entre la realidad y las invenciones arbitrarias o mistificadoras.[25]

En el segundo artículo de su reseña, Hegel examina la cuestión del origen lógico y especulativo de la ironía y del principio de la negatividad presente en la obra de Solger. En él pretende situar en la historia del pensamiento el modo de afirmación de la ironía como principio. Si para el romanticismo, de acuerdo con la lectura de Márcio Suzuki,[26] la ironía significa recuperar una dimensión ética de las virtudes, en el sentido de la civilidad romana defendida entre otros por Cicerón, para Hegel, por el contrario, la verdadera génesis del romanticismo hay que buscarla en el terreno de la religión y del mito, toda vez que el asunto se refiere al modo como se presenta lo divino en el hombre.

5. La estética como el lugar de la ironía

Apalancado en el principio de la subjetividad, el romanticismo se hace valer principalmente en el campo de las cuestiones estéticas, aunque al mismo tiempo tiene también una pretensión ética. En las *Lecciones de estética*, Hegel plantea restricciones contra la pretensión del género *novela*, celebrado por el romanticismo como el tipo ejemplar de poesía universal progresiva. En este pasaje es "ironizada" no una obra propiamente romántica, sino *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, en la cual Hegel advierte elementos claramente románticos, hecho que también fue admitido por el naciente romanticismo, especialmente por Friedrich Schlegel en *Conversación sobre la poesía*. La crítica central de Hegel es que

[25] Hegel. „Solgers nachgelassene. Schriften und Briefwechsel", pp. 216-217.

[26] Márcio Suzuki. *O gênio romântico.*.

la novela de Goethe enfatiza demasiado las relaciones meramente prosaicas, dando un realce lírico a acontecimientos que merecerían más bien un tratamiento cómico, como lo hace Cervantes con *Don Quijote*. Desde el punto de vista estético, en la contraposición entre el *domingo de la vida* y los *días de semana* resuena el veredicto hegeliano de que "lo fantástico debe experimentar… la necesaria corrección" en el ámbito de la vida cotidiana y doméstica.[27]

Cuando Hegel se opone a las obras poéticas románticas y las acusa de falta de carácter, es preciso comprender esta oposición en el horizonte de la teoría estética de la *acción* en el arte y, en especial, de la *acción en la poesía dramática*. En primer lugar, Hegel considera que el modo más eficaz en el que las potencias éticas (lo divino en el mundo) actuarían y se manifestarían en el arte pasa por la presencia del *pathos* en el corazón humano. Es esto lo que mueve a los seres humanos en la vida y no la variedad subjetiva de actitudes y comportamientos (lo divino sólo en el sujeto): "El *pathos* constituye el centro propiamente dicho, el auténtico dominio del arte; su representación es lo principalmente eficiente en la obra de arte, así como en el espectador (…) El *pathos* conmueve, porque es en y para sí la potencia de la existencia humana." [28] Ante este aspecto de la acción, no cabe hacer del *pathos* un mero capricho subjetivo y oscilante: "la más reciente poesía se ha lanzado a infinitas fantasías y mendacidad." [29] Al final del capítulo sobre el *carácter*,[30] Hegel rechaza justamente el recurso a las fuerzas "trascendentes" (magia, fantasmagoría, etc.) para determinar el carácter, en lo que incurren sin duda obras literarias como el cuento *El pequeño Zacarías* de Hoffmann y los cuentos de Ludwig Tieck. Hegel llega incluso a afirmar que la ironía es una teoría falsa, pues sedujo a los poetas a que introdujeran en los caracteres una diversidad que no converge con ninguna unidad, de modo que "todo carácter queda destruido en cuanto carácter".[31]

[27] Hegel. *Lecciones sobre la estética*, p. 435.

[28] *Ibídem*, p. 170.

[29] *Ibídem,* p. 171.

[30] *Ibídem*, p. 177.

[31] *Ibídem*, p. 177.

Pero, ¿cómo fue que en la época post-kantiana la ironía encontró en la estética su lugar más propio? Hegel explicita el *mecanismo de funcionamiento de la ironía* a partir de su base filosófica expresada por la identidad yo=yo de Fichte.[32] Este yo sería esencialmente abstracto y para él nada merece ser considerado en sí y para sí: para él todo es apariencia. A pesar de ello, este yo no puede permanecer en semejante estado y por eso es preciso saber qué tipo de realidad tiene y qué tipo de autonomía le es inherente. En la abstracción teórica, el yo=yo puede sin duda ser decretado, pero es necesario contraponer cómo vive este yo *de facto*, tanto en su vida privada como pública. Para Hegel, la salida del romanticismo a este impase será concebir al individuo vivo como un artista que, debido a su excelencia, está dotado de una genialidad divina. Esta postura, empero, tiende luego a enfrentar dificultades de adaptación y de aceptación en la vida social, por cuanto el yo termina por rebelarse contra el mundo, toda vez que supuestamente los otros hombres no llegan a alcanzar este punto de vista elevado.

De esta situación surgen otros dos conceptos: la vanidad y la nostalgia como formas inmediatas de la ironía, las cuales expresan una especie de antítesis y desgarramiento y son frutos de la escisión experimentada en la realidad. La vanidad se refiere al yo emancipado, mientras que la nostalgia se refiere al sentimiento fracasado de ese yo insatisfecho ante la objetividad. La vanidad anhela un mundo mejor, pero que desgraciadamente nunca se realiza. La salida a esta situación se vuelve entonces un tipo de alejamiento de lo real: el culto enfermizo del alma bella.[33] Como forma artística, la ironía se aproxima así a lo cómico, toda vez que una de sus armas es "reírse del mundo". Pero, de este modo ella no realiza lo propiamente cómico, que consiste más bien en saber reírse de sí mismo o de algo objetivo que merece negarse a sí mismo.[34]

La ironía es tematizada en términos éticos por Hegel en la

[32] *Ibídem*, pp. 49-50.

[33] *Ibídem*, p. 51.

[34] En las *Lecciones de estética*, Hegel localiza lo que considera el verdadero fenómeno de lo cómico en aquellos momentos históricos de transición y declive, por ejemplo, al final del mundo griego con Aristófanes. Cf. G.W.F. Hegel. *Lecciones sobre la estética,* pp. 376, 443.

Filosofía del derecho,[35] donde es considerada la forma suprema de la emancipación de la subjetividad moral, esto es, la subjetividad que se sitúa por encima del bien y del mal y se presenta como criterio máximo del juicio moral. Como concepto ético, la ironía se hace posible con la filosofía de Fichte, en la autolimitación del yo por un no-yo puesto por el yo, aunque fue Friedrich Schlegel quien posteriormente llegó a la formulación de una "yoidad particular" [*besondere Ichheit*].[36]

Incluso en el terreno histórico del arte, la ironía se presenta como la expresión de la disolución del ideal del arte. Ciertamente ella designa el momento de la absoluta negatividad, pero representa también la desintegración del ideal, su desvinculación de un contenido [*Gehalt*]. En este sentido, Hegel se referirá a Novalis por su timidez ante la efectividad, llamándola tisis del espíritu.[37]

Por su parte, en la historia de la filosofía, el término ironía surge en Platón, pero tan sólo en el plano de la relación del diálogo entre personas, en los llamados diálogos platónicos. No hay que olvidar, sin embargo, que el pensamiento mismo se orienta según la *dialéctica*, la cual está por encima de la ironía.[38] En la nota al pie de página de dicho pasaje, Hegel cita a Solger, quien habría tomado el concepto de ironía desde el punto de vista de lo que en ella es propiamente dialéctico, pero se habría equivocado al establecer la ironía como lo más elevado, y esto en una reseña que Solger había hecho de una obra de August Schlegel. Hegel disiente de la posición según la cual lo elevado está en nosotros como ironía trágica, al considerar que lo trágico tiene su lugar más propio o su matriz teórica en la eticidad, y que en la tragedia son las potencias éticas las que se enfrentan y no meras subjetividades. De este modo, la ironía, como expresión de la pura subjetividad, sólo puede ser falsamente situada en el lugar de lo ético, o sea, que el sujeto no puede ser el criterio exclusivo de la decisión de lo que es bueno y verdadero.[39]

---

[35] G.W.F. Hegel. *Principios de la filosofía del derecho*, § 140, p. 253 ss.

[36] G.W.F. Hegel. *Lecciones sobre la estética,* p. 258.

[37] *Ibídem*, pp. 119-120.

[38] *Ibídem*, p. 253.

[39] *Ibídem*, pp. 253-255.

6. El símbolo y la emancipación de la imaginación

En realidad, el término ironía, en cuanto una cierta *técnica de realización de la subjetividad*, tiene su origen más propio en la *emancipación de la imaginación*,[40] como una "segunda naturaleza"[41] y como la facultad por excelencia del ser humano. Al comienzo de la exposición de la forma artística simbólica en las *Lecciones de estética*, Hegel aborda dos temas que eran centrales en su época: el tema del símbolo y el de la imaginación.[42] Eran dos caminos o tópicos que servían para afirmar la unidad de lo universal y de lo particular o del sujeto y del objeto. En su juventud, en *Fe y saber*, influenciado por Fichte y Schelling, Hegel se refiere a la imaginación productiva —desarrollada por Kant en la tercera crítica, en contraposición con la imaginación meramente *reproductiva* de la primera crítica— como "una verdadera idea especulativa".[43]

En la madurez, o mejor, desde el "Prefacio" a la *Fenomenología del espíritu*, Hegel rebaja el papel de la imaginación al sostener que ésta crea una especie de "mundo paralelo y abstracto" respecto a lo real. Ahora bien, el novelista E. T. A. Hoffmann, en su cuento *El hombre de arena*, considera como narrador que ese mundo es incluso más verdadero que el mundo real. Refiriéndose al destino del personaje central Natanael, el narrador afirma: "Quizá creerás, lector, que no hay nada tan maravilloso y fantástico como la vida real, y que el poeta se limita a recoger un pálido brillo, como en un espejo sin pulir".[44] Se podría también recordar aquí el cuento *Los autómatas*, en el cual uno de los personajes centrales, Ferdinando, es de tal modo influenciado por la predicción del autómata "Turco parlante", que en la escena final reacciona casi como si fuera él mismo un autómata aunque trastornado, en una especie de inversión de papeles, cuando

---

[40] Paolo D'Angelo, *A estética do romantismo,* Estampa, Lisboa, 1998.

[41] Esta concepción se deriva de una recepción romántica de la teoría kantiana del genio. Para Kant, "la imaginación (como facultad de conocer productiva) es (…) de otra naturaleza, sacada de la materia que la verdadera le da." Kant, *Crítica del juicio,* tr. M. García Morente, Espasa, Madrid, 2007, § 49, p. 258.

[42] G.W.F. Hegel. *Lecciones sobre la estética,* pp. 225 ss.

[43] Hegel. „Glauben und Wissen,“ p. 306; Cf. Hegel, *Creer y saber*, pp. 39-40.

[44] Ernst T.A. Hoffmann. *Spukgeschichte und Märchen,* 1972, p. 138.

supone que el Professor X urdió una trampa contra su novia. Según su amigo Ludwig, había "un torbellino en su espíritu".[45]

En las *Lecciones de estética*, por su parte, en el examen de las colisiones y situaciones típicas del arte, Hegel rechaza el género *Märchen*, considerando que en éste el artista o poeta se sitúa en una posición equivocada, esto es, que él mismo debe inventar, por medio de una fantasía infinita, las situaciones que surgen en su obra. "A este respecto puede a primera vista parecer ciertamente más digno para el poeta ser original e inventarse él mismo las situaciones, pero esta clase de espontaneidad no es un aspecto esencial".[46] Por el contrario, la configuración ética y espiritual y los grandes movimientos del alma y del carácter son más decisivos que este elemento meramente subjetivo, de modo que la verdadera actividad artística consiste más bien en elaborar creativamente lo que ya está dado.

En lo concerniente al pensamiento simbólico, la posición de Hegel,[47] aunque acorde con la de su colega Creuzer en lo concerniente a la racionalidad interna de la mitología, busca al mismo tiempo limitar el alcance del concepto de símbolo —y también el de alegoría— en el arte, pues el símbolo es una categoría que alcanza su sentido al interior del proceso artístico como un todo y en cuanto constituye un tipo de figuración, pero no en cuanto es tomado como un paradigma para todo y cualquier tipo de arte. El argumento hegeliano es este: el símbolo, al constituir tan sólo una parcela de la figuración artística, pero no toda ella, ha de ser interpretado por el contexto mayor de la realización del arte, pero no lo inverso: someter el arte al símbolo. Pues el arte tiene todavía otras formas de realización, incluida entre ellas la alegoría, que es opuesta al símbolo. En suma, el arte se realiza por diferentes posibilidades figurativas que van más allá de la forma simbólica. Lo mismo se aplica a la categoría de alegoría, siendo por tanto inadecuada la afirmación de Friedrich Schlegel según la cual "toda belleza es alegoría".[48]

---

[45] E.T.A. Hoffmann. „Os autômatos", en: *Contos fantásticos*, 1993, p. 111.

[46] G.W.F. Hegel. *Lecciones sobre la estética,* p. 158.

[47] *Ibídem*, p. 230 ss.

[48] Friedrich Schlegel. *Conversación sobre la poesía*, tr. Laura S. Carugati y Sandra Girón, Biblos, Buenos Aires, 2005, p. 71.

Más allá de esta cuestión categorial, Hegel apunta al límite e incluso al término de la configuración de tipo simbólico en el arte, justamente cuando en la historia la individualidad libre de los griegos, el sujeto, se vuelve significativo para sí mismo y forma un todo, equilibrando así el par: significado y expresión.[49] *A grosso modo*, todo el campo ocupado por lo simbólico (el arte oriental) remite a algún tipo de predominio de lo fantástico. Hegel, por ejemplo, destaca el carácter fantasioso de los hindúes, los persas y los egipcios.

7. Conclusión: el culto y la ironía

A modo de conclusión, quisiera resaltar algunos aspectos del segundo artículo de la reseña sobre Solger, los cuales remiten a los fundamentos lógicos y especulativos de la filosofía hegeliana. No podré ahondar en este tema, pero destaco que es decisivo para la exploración de la noción de ironía. Si en el primer artículo Hegel aborda la obra de Solger y el contexto romántico, enfatizando elementos estéticos, en el segundo explorará el sentido religioso de la ironía. No se logra comprender la crítica hegeliana a la ironía sin pasar por la filosofía de la religión, a saber, por el abordaje de la mitología mediante una filosofía de la religión.

Hegel afirma que Solger piensa la ironía como una elevación a lo divino y se refiere a una ironía trágica.[50] A pesar de ello, es preciso considerar que la verdadera elevación a lo divino se llama *culto* [*Kultus*], según la filosofía de la religión de Hegel, lo cual implica una elevación que al mismo tiempo retorna a la efectividad finita sin destruirla, teniendo en cuenta el momento ético.[51] Al final de la "Introducción" a las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Hegel identifica el culto con la dimensión más elevada de Dios en cuanto espíritu universal y particular. En el culto se realiza la singularidad de la subjetividad y es superada la diferencia entre lo humano y

[49] G.W.F. Hegel. *Lecciones sobre la estética,* p. 235.

[50] G.W.F. Hegel. „Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel" , p. 257.

[51] *Ibídem,* p. 258.

lo divino: "[La esfera del culto significa darse] *esta unidad, esta reconciliación, este restablecimiento* de sí, el sentimiento positivo de la participación, de participar en aquella [esencia], de darse la unidad a partir de aquella escisión (…) el culto comprende todo este obrar interior y exterior, que tiene como finalidad el restablecimiento de la unidad" .[52]

La diferencia entre la ironía y el culto, como formas de elevación a lo divino, es que el culto implica una actitud que no se sitúa en el lugar de lo divino, esto es, en el lugar del todo, y pretende ser una especie de punto culminante de la subjetividad válido intemporalmente. El culto asume, en cambio, una actitud más humilde de reconciliación, de realización en el seno de la comunidad y de la realidad, permitiendo la legitimidad de un mundo ético. Si pensáramos en la filosofía del derecho de Hegel, podría decirse que el culto es justamente aquella instancia subjetiva al interior de la moralidad que toma en cuenta la objetividad del mundo ético.

En el § 571 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, esto es, en el último parágrafo que trata del tránsito de la figura de la religión a la de la filosofía, en el ámbito del espíritu absoluto, Hegel aborda la diferencia entre el culto y la ironía. Ésta es la expresión de la subjetividad infinita que se ha vuelto meramente formal, porque ella no es el espíritu que se sabe verdaderamente a sí mismo en su despliegue objetivo desde la universalidad.[53] En este punto, la ironía se presenta como enemiga tanto del desarrollo supremo de la religión, el culto, así como pretende situarse en el lugar del libre pensar filosófico. La ironía destruye la propia posibilidad del tránsito desde el estado ético supremo hacia el libre pensar filosófico.

Pero el verdadero tránsito de la moralidad a la eticidad suprema es el culto, o mejor, la moralidad necesita de un momento de creencia, así como el propio pensar libre necesita reconocer que la instancia de la subjetividad no puede ser la instancia última abstracta. El hombre no puede vivir todo el tiempo en el "gabinete de la interioridad", ya sea ésta irónica o ya sea dominada por una falta de sentido religioso

[52] Hegel. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, pp. 71-72; *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Vol. 1, p. 92; Cf. *Ibídem*, pp. 312-319.

[53] Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 591.

auténtico (a saber, la religión como fanatismo).

En el caso de la estética o del campo del arte, región privilegiada desde la cual se nutre la ironía, Hegel advierte que la subjetividad en la época moderna no puede orientarse a una mera estetización subjetiva del mundo y sí tomar en cuenta que la actividad artística tiene un límite inherente. La elevación es sin duda un momento culminante, pero ella no puede desconocer la efectividad de la cual proviene y, en esa misma medida, querer destruir dicha efectividad mediante la ironía de un sujeto que imagina saberse cierto de sí mismo.[54] Podríamos extender este punto al campo de la historia del arte, en el sentido de que el arte del presente necesita tener una ligazón hermenéutica con el arte del pasado. El *fin del arte* nos pone ante la situación de no poder hacer más arte sin entrar en el terreno de la historicidad.

El tópico de la relación entre el domingo y los días de semana tiene, por tanto, varias implicaciones: 1) en el campo estético, restablece la posición del arte frente a la efectividad finita, frente a la religión y frente a la filosofía (presente en las *Lecciones de estética*); 2) está referido a la dialéctica entre el sujeto y la sustancia, entre el momento del despuntar de la subjetividad y su relación con la efectividad, es decir, referido al hecho de que la una depende de la otra. El hombre no puede vivir solamente como si siempre fuera domingo (como lo sugieren los cuentos de Hoffmann y los *Märchen* en general), esto es: en el plano de la ironía, de la "poesía de la poesía", en suma, en el plano de una estetización general de la existencia, ignorando la realidad, lo público y los intereses de la objetividad. Inversamente, no se trata tampoco de apelar a un mundo que permanece siempre en días de semana (mundo del trabajo, de la economía, pragmatismo, etc.). 3) Hegel propone con esta fórmula un cambio de lugares entre el culto y la ironía, entre la subjetividad y la religión, o sea, postula una elevación del contenido subjetivo que no recae en la abstracción. En el fondo, también aquí tocamos el problema de la mitología, a saber, de la subjetividad que se eleva a sí misma como mito y que se reencuentra en la fantasía literaria.

---

[54] Hegel. „Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel“ , p. 258.

Bibliografía

— BEHLER, Ernst. „Friedrich Schlegel und Hegel", en *Hegel-Studien*, *2*, Felix Meiner, Hamburg, 1963, pp. 203-250.

— D'ANGELO, Paolo. *A estética do romantismo*, tr. Isabel Teresa Santos, Editorial Estampa, Lisboa, 1998, 212 pp.

— GOETHE, Johann Wolfgang. *Narrativa.* Espasa Calpe/Almuzara, Bibl. de Literatura Universal, Madrid/Córdoba, 2006, 1595 pp.

— GOETHE, Johann Wolfgang. *Poesía y verdad: de mi vida,* tr. Rosa Sala, Editorial Alba, Barcelona, 2010, 835 pp.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. „Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel" [1828], en *Berliner Schriften. 1818-1831*, *Werke* 11, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986, 574 pp.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. Werke* 16, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986, 442 pp.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. „Glauben und Wissen," en: *Jenaer Schriften. Werke* 2. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986, pp. 287-433.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la estética,* tr. Alfredo Brotóns Muñoz, Akal, Madrid, 1989, 933 pp.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre filosofía de la religión*, *Vol. 1*, tr. Ricardo Ferrara, Alianza Editorial, Madrid, 1990, 379 pp.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Due scritti berlinesi su Solger e Humboldt*, a cura de Giovanna Pinna, Liguori, Napoli, 1990, 186 pp.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu,* tr. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, 483 pp.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Creer y saber*, tr. Jorge Aurelio Díaz, Editorial Norma, Bogotá, 1994, 194 pp.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, tr. Ramón Valls Plana, Alianza, Madrid, 1997, 630 pp.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de la filosofía del derecho*, tr. Juan Luis Vermal, Edhasa, Barcelona, 1999, 504 pp.

— HEINE, Heinrich. *Os deuses no exílio,* tr. Márcio Suzuki e Marta Kawano, Iluminuras, São Paulo, 2009.

— HOFFMANN, Ernst T.A. *Spukgeschichte und Märchen*, 4ª Ed., Goldmann, München, 1972.

— HOFFMANN, Ernst T.A. „Os autômatos“. En: *Contos fantásticos*, tr. Cláudia Cavalcanti, Imago, Rio de Janeiro, 1993.

— INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*, tr. Álvaro Cabral, Zahar, Rio de Janeiro, 1997, 362 pp.

— JAESCHKE, Walter. *Hegel-Handbuch*, Metzler, Stuttgart/Weimar, 2003, 583 pp.

— JAMME, Christoph (Hrsg). *Die "Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik". Hegels Berliner Gegenakademie*, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994, 583 pp.

— KANT, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*, Band 5. En: *Werke*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, WBG, Darmstadt, 1983, 633 pp.

— KANT, Immanuel. *Crítica del juicio,* tr. M. García Morente, Espasa Calpe, Col. Austral, Madrid, 2007, 487 pp.

— KIERKEGAARD, Sören. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*, Vozes, Petrópolis, 1991.

— KLEIST, Heinrich Von. *Werke und Briefe in vier Bänden*, B. 3. Hrsg. von Siegfried Streller, Aufbau, Berlin und Weimar, 1978.

— KLEIST, Heinrich Von. *Pentesilea. Anfitrión. El Príncipe de Homburgo*, tr. José María Coco Ferraris, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988, 299 pp.

— KLEIST, Heinrich Von. *La asombrosa guerra de Michael Kohlhaas,* trad. H. Ferrán, Altamir, Bogotá, 1994, 137 pp.

— MONTEZ, L. B. „A obra autobiográfica de Goethe como relato historiográfico“, en *Itinerários*, *23*, 2005, pp. 39-48.

— RESKE, H. *Traum und Wirklichkeit im Werk Heinrich von Kleists,* Kohlhammer, Stuttgart, 1969, 153 pp.

— ROSENKRANZ, Karl. *Georg Willhelm Friedrich Hegels Leben*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998, 569 pp.

— ROSENKRANZ, Karl. *Ästhetik des Hässlichen*, Reclam, Stuttgart, 2007, 496 pp.

— SCHMIDT, Jochen. *Heinrich von Kleist. Die Dramen und Erzählungen in ihrer Epoche*, WBG, Darmstadt, 2003, 320 pp.

— SUZUKI, Márcio. *O gênio romântico. Crítica e História da Filosofia em Friedrich Schlegel*, Iluminuras, São Paulo, 1998, 259 pp.

— SZONDI, Peter. „Friedrich Schlegel und die romantische Ironie. Mit einem Anhang über Ludwig Tieck“, en *Euphorion, 48*, 1954, pp. 397-411.

— SCHLEGEL, Friedrich. *Conversación sobre la poesía*, tr. Laura S. Carugati y Sandra Girón, Biblos, Buenos Aires, 2005, 108 pp.

— SOLGER, Karl Wilhelm Ferdinand. *L'art et la tragédie du beau*, Édition d' Anne Baillot, Éditions Rue d'Ulm, Paris, 2004, 208 pp.

— TIECK, Ludwig. *Feitiço de amor e outros contos*, Hedra, São Paulo, 2009, 219 pp.

FILOSOFÍA POLÍTICA Y DEL ESPÍRITU

LA FAMILIA EN LA «FILOSOFÍA DEL DERECHO» DE HEGEL

Gabriel Amengual Coll

La familia es una de las cuestiones menos tomadas en consideración de la filosofía hegeliana, como si de algo secundario o marginal se tratara. Actualmente se ha tomado conciencia de ello llegando a una revisión de dicha valoración; se han revisitado los lugares dedicados a la familia, sobre todo la exposición sistemática, precisamente desde cuestiones actuales, dadas las transformaciones que dicha institución ha sufrido en los últimos decenios y por su conexión con cuestiones afines, como la del feminismo y el género. Justamente en este sentido hay que anotar dos extensos y documentados estudios relativamente recientes.[1] A pesar del descuido tradicional de la cuestión, ésta ocupa un lugar considerable en la filosofía hegeliana y constante en su evolución, que va desde *El sistema de la eticidad* (1802)[2] hasta la exposición sistemática en *Líneas fundamentales de la Filosofía del*

[1] Susanne Brauer. *Natur und Sittlichkeit. Die Familie in Hegels Rechtsphilosophie,* Alber, Freiburg, 2007; Eva Bockenheimer. *Hegels Familien- und Geschlechtertheorie*, Hegel-Studien, Beiheft 59, Meiner, Hamburgo, 2013.

[2] Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *System der Sittlichkeit*, hrg. v. Georg Lasson, Meiner, Hamburgo, 1967, pp. 35-38; vers. cast.: *El sistema de la eticidad*. Edición preparada por Dalmacio Negro Pavón, Editora Nacional, Madrid, 1982, pp. 137-140.

Derecho (1820, FD),[3] pasando por los esbozos de sistema de Jena,[4] la sección correspondiente en la *Fenomenología del espíritu* (1807),[5] las secciones en los escritos propedéuticos de Núremberg[6] y la consideración sistemática en la *Enciclopedia* (*Enc*),[7] a los que cabe añadir algunos fragmentos de los escritos de juventud de los años de Frankfurt sobre la religión (cristiana) y el amor[8] y unas referencias sobre el género en la *Ciencia de la Lógica*.[9]

Tal como enuncia el título del escrito, aquí nos vamos a limitar

---

[3] G.W.F. Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke in zwanzig Bänden*. Auf der Grundlage der 'Werke' von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. 20 vols., Suhrkamp, Fráncfort/M, 1970 (Theorie-Werkausgabe, TWH); vers. cast.: *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*. Traducción y notas de María del Carmen Paredes Martín, en Hegel. *Obras*, Gredos, Madrid, 2010, vol. 2, pp. 9-312. Se cita con la sigla FD y en número de §. Con la abreviatura A y Z se indica si se trata de una nota (Anmerkung) o de un agregado (Zusatz) y con ms para referirse a una anotación manuscrita de Hegel a su ejemplar.

[4] G.W.F. Hegel. *Jenaer Systementwürfe I*. Hrsg. v. Klaus Düsing und Heinz Kimmerle (*Gesammelte Werke*, vol. 6), Meiner, Hamburgo, 1975, pp. 301-307; *Jenaer Systementwürfe III*. Unter Mitarbeit von Johann Heinrich Trede hrsg. v. Rolf-Peter Horstmann (GW, vol. 8), Meiner, Hamburgo, 1976, pp. 213, 238-242; vers. cast.: *Filosofía Real*, edición de José María Ripalda. FCE, Madrid, 1984, pp. 174, 194-197.

[5] G.W.F. Hegel. *Phänomenologie des Geistes* (VI. A. Der wahre Geist, die Sittlichkeit), neu hrsg. v. H.-Fr. Wessels und H. Clairmont. Meiner, Hamburgo, 1988, pp. 291-316; vers. cast.: *Fenomenología del espíritu,* tr. Antonio Gómez Ramos, en *Obras*, Gredos, Madrid, 2010, vol. I, pp. 398-421.

[6] G.W.F. Hegel. *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808–1816)* (GW vol. 10,1) Hg. von Klaus Grotsch, Meiner, Hamburgo, 2006, pp. 413 (§§ 49-52); *Propedéutica filosófica: teoría del derecho, de la moral y de la religión (1810)*, prólogo, traducción y notas de Laura Mues de Schrenk, UNAM, México, 1984, 68 s.; *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental*, traducción de Jorge Navarro Pérez, Gabriel Buíguez, Juan Mateo Marquina y Rafael Rodríguez Manzaneque. Univ. de Murcia 1993, Murcia, pp. 127 s. A estos cursos del Gimnasio cabe añadir el discurso que como director dictó el 2 de setiembre de 1811: GW 10,1, pp. 484-486; vers. cast.: *Escritos pedagógicos*, tr. Arsenio Ginzo. FCE, Madrid, 1991, pp. 105-108.

[7] G.W.F. Hegel. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830). Hrsg. v. Fr. Nicolin u. O. Pöggeler, Meiner, Hamburgo, 1969, §§ 220-221, §§ 367-370, §§ 518-522; vers. cast. de Ramon Valls Plana: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 1997. En adelante esta obra se citará con la abreviatura *Enc* § y el número del párrafo. Si se trata de nota, se indica en cada caso con la sigla A.

[8] G.W.F. Hegel. TWH vol. 1, pp. 239-254; vers. cast.: *Escritos de juventud*. Edición, introducción y notas de José María Ripalda, FCE, Madrid, 1978, pp. 239-246: "Esbozos sobre religión y amor".

[9] G.W.F. Hegel. *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik* (1816), *GW XII*, 189-191; vers. cast.: *Ciencia de la lógica*, tr. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Solar, Buenos Aires, 1982, vol. 2, pp. 493-496.

a la exposición de la Filosofía del Derecho. La familia es la primera de las tres esferas de la eticidad, a la cual le siguen las otras dos: la sociedad civil y el Estado. Respecto de las demás esferas la familia se distingue por su naturalidad e inmediatez, siendo su vínculo el sentimiento del amor. La familia, que expone Hegel en *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*, encaja claramente dentro del tipo de familia nuclear moderna, basada en la intimidad. Para empezar a dar los perfiles del concepto hegeliano de familia, hay que considerar su lugar en el sistema que, en este caso, a su vez refleja su lugar en la historia. A partir de ahí se puede entrar en la consideración de las determinaciones del concepto, las características y funciones que se asignan a la familia.

1. El lugar sistemático de la familia

La familia es la primera institución de las tres que forman la eticidad. Su ámbito conceptual viene delimitado por lo que presupone y le precede en su exposición así como también por lo que le sigue.

Primeramente, mirando hacia atrás, la familia presupone las dos primeras partes de la Filosofía del Derecho: el Derecho Abstracto y la Moralidad, es decir, la existencia jurídica de la persona (con su derecho a la propiedad y a establecer contratos con otras personas sobre cosas) y del sujeto moral, capaz de acción y responsable de ella, en búsqueda del bienestar y del bien. La autonomía de los sujetos para formar familia es un presupuesto y ello es un distintivo de la familia moderna.

En efecto, la familia, tal como la describe Hegel, se basa en algo natural, el sentimiento, lo cual significa que éste es tenido en cuenta y valorado,[10] pero también tiene como base un acto de voluntad explícito, a saber, “el consentimiento de las personas para constituir una única persona” (FD § 162). Si la base natural viene dada por “la inclinación particular de las dos personas”, siendo ésta el “punto de partida subjetivo del matrimonio”, “el punto de partida

[10] Gabriel Amengual. "El sentimiento moral en Hegel", en *Taula. Quaderns de pensament*, núm 17-18 (1992) 27-44.

objetivo es el libre consentimiento" (FD § 162). Estos presupuestos muestran de manera patente que Hegel piensa la familia burguesa, que se desarrolla dentro de la sociedad civil/burguesa. En ésta ya no cabe aquel modo de obrar característico de la familia premoderna (preburguesa) en la que "los padres disponen a su arbitrio sobre el matrimonio sin preguntar a los individuos, que aceptan la situación porque la particularidad del sentimiento no tiene todavía ninguna pretensión" (FD § 162 Z).[11] El concepto de familia que expone Hegel presupone el surgimiento del individuo y de la subjetividad, que se hace presente con la decisión personal y cuenta con un ámbito de intimidad.

En segundo lugar, mirando hacia adelante, la familia se ve reducida a la familia nuclear, porque ha perdido todo el ámbito de la economía, a saber, el sistema de producción y distribución, así como de las relaciones laborales y sociales. Con la revolución industrial todo este ámbito complejo ha pasado a formar parte de la sociedad civil. Antes este ámbito era de tal manera constitutivo de la familia que de ella tomó el nombre y sigue llevándolo a pesar de haberse emancipado de él (*oikos*, economía). Con el surgimiento de la sociedad civil queda transformado todo el ámbito de la acción humana, en concreto las dos esferas contiguas: la familia y el Estado.[12]

Por lo tanto, la familia, que Hegel tiene en mente, no es ni la gran

---

[11] Hegel expone que "el punto de partida subjetivo del matrimonio" "es la inclinación natural de las dos personas que entran en esta relación", pero no obstante admite que a veces puede ser "la previsión y disposición de los padres", lo cual sigue siendo "punto de partida subjetivo" (FD § 162), "externo" y "accidental", siendo "la inclinación natural [...] la que conecta con el principio subjetivo del mundo moderno" (FD § 162 A).

[12] Dada esta importancia de la sociedad civil S. Blasche cree que debe recuperarse aquella concepción de la FD de Hegel, que estuvo olvidada hasta la segunda Guerra Mundial, como una teoría no del Estado, sino de la Sociedad Civil y en conexión con ella hay que entender la exposición hegeliana de la familia. Cf. Siegfried Blasche. "Natürliche Sittlichkeit und bürgerliche Gesellschaft. Hegels Konstruktion der Familie als sittliche Intimität im entsichtlichen Leben", en Manfred Riedel (Hrsg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., vol. II, pp. 312-337. A pesar del peso que la sociedad civil pueda tener en la FD, ésta se ha de considerar primeramente una teoría del Estado, punto culminante y al que se orientan todos los pasos y de él reciben su fundamentación última. Cf. Gabriel Amengual. *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*, Trotta, Madrid, pp. 34-36.

familia económica,[13] de la que Aristóteles trata en su *Política*, regida por el padre de familia, a la que la mujer y los hijos pertenecen como también los esclavos o más modernamente los obreros (aunque en grado de pertenencia diferente), basada fundamentalmente en la agricultura y en todo caso en una estructura de trabajo y necesidades poco diferenciada.[14] La gran familia económica no es un sistema ético, sino un sistema de producción encaminado a su fin; era una unidad de producción y en dicho campo actuaba con relativa autarquía. Ni tampoco es la gran familia de la parentela,[15] comunidad de vida basada en la comunidad de sangre, que tiene como misión garantizar la continuidad del linaje.[16]

La sociedad civil en relación con la familia está determinada negativamente en un doble sentido: primeramente el concepto, que encuentra su realización en la familia, toma sus determinaciones por contraste con la sociedad civil (unidad, intimidad, fin en sí misma);[17] y en segundo lugar, a su vez, la sociedad civil, por contaste con la familia, es considerada negativamente como una forma de vida sin ética, desetizada.[18] Tanto en un caso como en el otro el contraste proviene de que la familia es fin para sí misma, mientras que la sociedad civil es una sociedad al servicio de otros fines.

Dada esta estrecha relación de la familia con la sociedad civil cabe afirmar que Hegel no trata simplemente de la institución

---

[13] Siegfried Blasche. "Natürliche Sittlichkeit...", p. 318.

[14] Cf. Martin Weber. *Zur Theorie der Familie in der Rechtsphilosopphie Hegels*, Duncker und Humblot, Berlin, 1986, pp. 10-35; Constantin Despotopoulus. "Hegel et Aristote sur la famille", en *Hegel-Jahrbuch 1984-85. XV. Internationaler Hegel-Kongress Rotterdam 1984,* Germinal Verlag, Bochum, 1988, pp. 215-219.

[15] Siegfried Blasche. „Natürliche Sittlichkeit...", p. 318.

[16] Sobre estos tipos de familia cf. Philippe Ariès. *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Seuil, Paris, 1973; François Lebrun. *La vie conjugale sous l'Ancien Régime,* Armand Colin, Paris, 1993. Sobre la historia de la familia según Hegel cf. Eva Bockenheimer. *Hegels Familien- und Geschlechtertheorie*, pp. 37-62.

[17] Al respecto ver el paso de la familia a la sociedad civil, FD § 181.

[18] Siegfried Blasche. "Natürliche Sittlichkeit...", p. 314 s. De todos modos "la pérdida de la eticidad" (FD § 181) es especialmente patente en el comienzo de la exposición de la sociedad civil, en "el sistema de las necesidades", pero no en todas sus instituciones, puesto que la corporación será descrita como una "segunda familia" (FD § 252), con un fuerte carácter ético, de modo que, juntamente con la familia, es "la segunda raíz ética del Estado" (FD § 255).

familia, sino de la familia burguesa, la que corresponde a la sociedad civil/burguesa. En la pequeña familia burguesa llega a su concepto la institución familia en general, en ella experimenta su perfecta configuración. De hecho la familia consigue su perfección ética cuando y en la medida en que sufre la pérdida de las funciones económicas que pasaron a la sociedad civil. En efecto, el ámbito íntimo familiar, al que Hegel atribuye perfección ética, se forma cuando la familia tradicional ha sufrido la pérdida de determinadas funciones que la constituían como una instancia que por sí misma producía su subsistencia. Por esta pérdida la familia se convierte en fin en sí misma y deja de ser instrumento para fines exteriores a ella. La familia como ámbito íntimo ético es posible solamente cuando la satisfacción de las necesidades recae en un sistema propio, en el "sistema de las necesidades" y en general en la sociedad civil.[19] Es verdad que sobre ella recaen nuevas tareas, que escapan a Hegel, de modo que, siendo ámbito íntimo, asume tareas sociales, se convierte en institución social.[20] Separada la vida familiar de la vida profesional, los individuos se ven obligados a buscar un lugar en la vida profesional. De modo que puede decirse que la familia ha perdido su función *en* la producción, pero sigue ejerciendo su función *para* la producción y su patrimonio se ha convertido en el salario de sus miembros.[21]

No hay que olvidar que la sociedad civil da nombre a un ámbito amplio y diferenciado, que incluye entre otras cosas a la corporación,[22] que "tiene, bajo el control del poder público, el derecho de cuidar sus propios intereses, aceptar miembros según la cualidad objetiva de su habilidad y honradez [...] y proporcionar cuidados a sus miembros ante circunstancias especiales y respecto de la capacitación asignada", por lo que "toma para ellos [sus

[19] Siegfried Blasche. "Natürliche Sittlichkeit...", p. 316.

[20] *Ibídem*, p. 316 s.

[21] *Ibídem*, p. 321 s., donde enumera cinco funciones que competen a la familia en 'todas las sociedades'.

[22] Sobre el significado de esta institución que, a pesar del nombre, no tiene el que actualmente es propio del término ni tampoco se identifica con los gremios, cf. G. Heiman. "The sources and signifiance of Hegel's corporate doctrine", en Z. A. Pelczynski. (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, CUP, Cambridge, 1971, pp. 111-135.

miembros] el lugar de una segunda familia" (FD § 252). De esta manera se restablece la conexión entre familia y mundo económico, del que se ha desprendido. Es especialmente significativa la relación de la familia con la corporación; en efecto, la familia sigue teniendo en la corporación "no sólo su suelo firme, es decir una riqueza firme (FD § 170), puesto que le asegura su subsistencia con la condición de la capacitación, sino que además ambas cosas les son reconocidas" (FD § 253). La afinidad entre la familia y corporación proviene del hecho que ambas son fin en sí mismas, no tienen más finalidad que el cuidado de sus miembros, forman un todo en el que los individuos están integrados. Por ello ambas son las dos raíces éticas del Estado (FD § 255).

De este modo resulta que el lugar sistemático de la familia es un reflejo del lugar que ha obtenido en la historia de la evolución social, después de las revoluciones industrial y política europeas. Hegel sabe que describe un tipo de familia históricamente determinado. Lo discutible es que este tipo de familia se lo considere como la realización del concepto de familia, de modo que se le pueda deducir del concepto de voluntad libre.

De todos modos el paso de la familia a la sociedad civil dista mucho de ser evidente, si tenemos en cuenta la primacía tanto conceptual como histórica de la que goza la familia, juntamente con el Estado. Por lo que respecta a la historia, repetidas veces reseña Hegel que desde la familia, como institución organizada patriarcalmente, se formaron los primeros Estados como formas de la universalidad (FD § 203 A, § 256 A). Conceptualmente la primacía les viene de que la familia y el Estado son instituciones que realizan la voluntad libre, en ellas se realiza el fin último de la voluntad: su libertad. Por ello se distinguen de otras instituciones que simplemente están dirigidas a un fin exterior a ellas, exterior a la libertad misma, dirigidas a fines superiores a los propios de la institución.

Con ello ya se está aludiendo a las relaciones entre la familia y el Estado. Ambos son instituciones intrínsecamente éticas, tienen el fin en ellas mismas. El carácter personal, que caracteriza a la familia, también tiene su reflejo en el Estado, cuya soberanía reside en el príncipe (FD § 278), que lo representa no como una instancia

impersonal, sino como su subjetividad (FD § 279).[23] Ambas instituciones no se forman por contrato, forman comunidades no contractuales, sino basadas, una, la familia, en el sentimiento y el amor, la otra, el Estado, en la razón y la libertad, pero ambas integran a individuos en una comunidad que es un nosotros y ejerce de condición para la constitución del yo, la identidad y la libertad de sus miembros.[24] Por ello Hegel anotará que la familia y el Estado son "las únicas grandes totalidades éticas" (§ 142 ms), aunque formen dos magnitudes que ya en el primer parágrafo (FD § 158) distingue y contrapone: en el Estado lo esencial es el saber, en la familia el sentimiento, el amor. A ambas aplica aquella figura de pensamiento que corre el riesgo de ser malentendida, a saber, que respeto de ellas, los individuos son como accidentes (FD §§ 145, 163 A; *Enc* § 514).[25]

2. El concepto de familia (FD §§ 158-160)

Lo primero, ya expresado por el mismo lugar sistemático de la cuestión y que será objeto de desarrollo, es que la familia es ante todo una institución ética, por grande que sea su arraigo en lo natural. La eticidad se deduce del concepto de voluntad libre, de la que es su realización histórica. La eticidad es libertad realizada (FD §§ 4, 29). Lo que se afirma del Estado vale también para la familia: "la unión como tal es ella misma el fin y el contenido verdadero, y la determinación de los individuos es llevar una vida universal" (FD § 258 A). La diferencia entre la universalidad de la familia y la del Estado es de grado; la familia es un ámbito de interacción entre algunos individuos unidos por unos vínculos determinados.

---

[23] Cf. Bernard Bourgeois. "El príncipe hegeliano", en Gabriel Amengual (ed.). *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, pp. 289-317 (Vers. cast. de "Le prince hégélien", en Guy Planty-Bonjour (ed.), *Droit et liberté selon Hegel*, PUF, Paris, 1986, pp. 85-130).

[24] Merold Westphal. "Hegel's radical idealism: family and state as ethical communities", en Z.A. Pelcczynski (ed.), *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, CUP, Cambridge, 1984, pp. 77-92. 286-288, ref. pp. 79s., 87. Adriaan Th. Peperzak. *Modern Freedom. Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Kluwer, Dordrecht, 2001, pp. 408-410, 412 insiste en la relación entre familia y Estado.

[25] Sobre esta relación sustancia-accidentes cf. Susanne Brauer. *Natur und Sittlichkeit*, pp. 221-228.

Más que el grado de universalidad, lo que diferencia a la familia es precisamente la naturaleza de sus vínculos.

En efecto, lo característico de la familia es que su unión se basa en último término en una "unidad sentiente", el amor,[26] una unidad en la que el espíritu se siente (FD § 158); a diferencia del Estado, que es "realidad de la voluntad sustancial", "lo racional en y para sí" (FD § 258), que se basa exclusivamente en actos explícitos de voluntad. A pesar de la naturaleza sensible del vínculo de la familia, se trata de un vínculo que une de tal manera que en ella el individuo no es "como una persona para sí, sino como miembro" (FD § 158); es decir, uno forma parte de ella no como persona autónoma, sino como miembro de la comunidad, es decir, no se forma parte de ella como individuo abstracto, sino como padre o madre o hijo o hermano. Dada la naturaleza del vínculo, sensible y afectivo, la eticidad propia de la familia tiene cierto carácter natural, se trata, pues, de una eticidad natural, "el espíritu inmediato o ético natural" (FD § 157). Lo que convierte en ético este ámbito de interacción, que es la familia, es que en ella la satisfacción natural de las necesidades se realiza en la forma del amor recíproco, en la interacción que acontece en el "sentimiento" de "mi unidad con otro y del otro conmigo", de modo que si yo fuera "una persona independiente para mí" "me sentiría carente e incompleto" (FD § 158 Z). Esta conciencia del carácter irremplazable del otro conlleva un modo de comportamiento que se traduce "en el amor y la asistencia recíprocos" (FD § 164: *gegenseitige Liebe und Beihilfe*).[27] En esta afirmación del sentimiento, del amor, puede verse una asunción por parte de Hegel de la familia como ámbito de intimidad, surgido a partir de afectos, que no excluyen, sino que más bien implican actos de voluntad.

En la actualidad la consideración de los integrantes de la familia no como personas autónomas, sino como miembros, puede parecer una cierta 'despersonalización', algo totalmente exagerado e

---

[26] Sobre el amor Adriaan Th. Peperzak. *Modern Freedom*, pp. 410-414; Rudolf Siebert J. "Hegel's Concept of Marriage and Family", en Donald Phillip Verene (ed.), *Hegel's Social and Political Thought. The Philosophy of objective Spirit*, Humanities Press, New Jersey, 1980, pp. 177-214, ref. pp. 178-179, 181-183, 185-188, 202-204.

[27] Axel Honneth. *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart, 2001, pp. 102-107.

impertinente, puesto que en ella cada miembro ejerce como persona autónoma, especialmente después del auge considerable de la individualización y de la emancipación de la mujer experimentada en los últimos decenios. Ahí se encuentra seguramente uno de los elementos que más diferencia las formas actuales de familia respecto de la moderna, aludida por Hegel. En cualquier caso puede hablarse de 'despersonalización' en el sentido de que el individuo, que entra a formar parte de la familia, deja de ser una persona para sí y pasa a ser miembro de la familia. Se trata de una 'despersonalización' limitada y relativa a la familia misma, puesto que a la vez la familia forma la individualidad y la personalidad para que sus miembros puedan actuar como tales en la sociedad civil (FD §§ 177, 181).[28] Se trata de una 'despersonalización' de la personalidad abstracta y natural para alcanzar una personalidad formada en la interacción del ámbito familiar.

La familia alcanza este su concepto y, por lo tanto, su fundamentación en lo natural, solamente cuando ya existe la sociedad civil, cuando la familia ha cedido y transferido la función de satisfacer las necesidades a la sociedad civil, al "sistema de las necesidades". Solamente bajo esta condición la familia se concentra en su núcleo, la relación natural entre dos individuos sexualmente diferentes. Entonces el matrimonio se convierte en la institución central.[29]

---

[28] Como en el caso paralelo del Estado, aquí es donde M. Theunissen sitúa la pérdida de la intersubjetividad por la sustancialización o subjetivación del todo, frente al cual los individuos son accidentes. En concreto, tanto la familia como el Estado se entienden no como el producto de una relación real entre individuos, sino, en primer lugar, como algo sustancial, es decir, como la realización de una sustancia supraindividual, y, en segundo lugar, como concreción de la subjetividad absoluta. De esta manera la familia y el Estado obtienen el predicado de la 'singularidad', una categoría que está en contradicción con cualquier exigencia intersubjetiva. De ahí, concluye Theunissen, que la búsqueda de Hegel de una tercera vía entre el sustancialismo de la polis griega y el individualismo moderno, aunque en principio sería aceptable, no llega a ninguna solución satisfactoria, pues, o bien recae en la restauración del antiguo orden, el clásico, o bien eleva la singularidad a principio y totalidad del derecho, con lo cual se desenmascara como proyección de una voluntad libre individual presocial, de manera que Hegel no consigue superar el derecho natural moderno. Michael Theunissen "Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts", en Dieter Henrich / Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1982, pp. 317-381, ref. p. 336.

[29] Siegfried Blasche. "Natürliche Sittlichkeit...", p. 317.

La familia "tiene como determinación suya el amor, la unidad en que el espíritu se siente", y cuya "disposición de ánimo [*Gesinnung*] es poseer la autoconciencia de su individualidad en esta unidad", de modo el individuo existe "no como una persona para sí, sino como miembro" (FD § 158). Ante esta definición de familia surge la pregunta acerca de qué derecho puede haber en dicha comunidad. La respuesta es el FD § 159. En la familia el derecho aparece en su forma de derecho, como derecho formal, solamente cuando "la familia entra en disolución", porque los que eran sus miembros "llegan a ser, en su disposición y en la realidad efectiva, personas independientes" (FD § 159). A pesar de esta afirmación, al tratar de los hijos aparecerá el derecho, el que tiene que ejercerse en el despliegue de la vida familiar (FD §§ 174-175), de modo que hay que matizar esta primera afirmación hegeliana.

La exposición ha empezado con una introductoria descripción general de la familia (FD § 158) y su dimensión jurídica (FD § 159) para, a partir de estas líneas generales, concluir la introducción con la división del capítulo distinguiendo tres aspectos bajo los cuales "la familia se realiza plenamente" (FD § 160): el matrimonio (FD §§ 161-169), el patrimonio de la familia (FD §§ 170-172), y finalmente la educación de los hijos y la disolución de la familia (FD §§ 173-180). La conexión entre estos aspectos es simple: el matrimonio es la familia en la figura de su concepto inmediato; el patrimonio, en cambio, es su existencia exterior; y la educación de los hijos apunta ya a la disolución de la familia (FD § 160).

3. El matrimonio (FD §§ 161-169)

La exposición del matrimonio es la parte más extensa, donde se explicitan los rasgos apenas mencionados en la presentación general de la familia. El punto nodal del matrimonio, como ya lo fue en la familia en general, es la conjunción de la dimensión natural y la ética, puesto que por definición se trata de instituciones éticas, pero con un fuerte arraigo natural. De hecho, la familia en general puede considerarse como el banco de pruebas de dicha unión que en otras

partes afirma Hegel, en especial en la exposición del concepto de espíritu (*Enc* § 381).[30]

3.1. Eticidad natural (FD §§ 161-163)

La definición del matrimonio incluye un momento de naturalidad y al mismo tiempo su carácter ético (FD § 161). El concepto consiste en llevar a unidad estas dos determinaciones contradictorias: el carácter natural y el ético o espiritual, el inmediato y el racional, el natural o el sentimiento (la vitalidad natural) y la unidad querida, consentida, como acto racional de voluntad, la exterioridad de lo natural y la interioridad de la autoconciencia.[31]

La primera determinación fundamental del matrimonio consiste en que, por una parte, contiene en sí "el momento de la vitalidad natural [...], la vitalidad en su totalidad, esto es, como realidad efectiva de la especie y de su proceso", pero, por otra, "en la autoconciencia la *unidad* de los sexos naturales [...] se transforma en una [unidad] *espiritual*, en amor autoconsciente" (FD § 161). El matrimonio tiene una base natural, pero es "esencialmente una relación ética" (FD § 161 ms). Lo natural adquiere carácter espiritual y ético.[32]

De esta transformación de lo natural en determinación ética y espiritual Hegel cree poder deducir el "deber ético" de "ingresar en el estado del matrimonio" (FD § 162 A). Dicho deber es una liberación (FD § 162), que exige una superación del nivel de lo puramente particular o natural. En efecto, si uno se mantiene en el nivel puramente de la inclinación, que puede traducirse en un comportamiento que busca su satisfacción, por ejemplo, mediante el cambio frecuente de pareja (pero manteniendo el mismo carácter hedonista de las relaciones), ahí estaría en obra una forma de

---

[30] Ver A. Th. Peperzak. *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes,* Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987, pp. 17-28.

[31] Sobre esta cuestión cf. Ludwig Siep. "Natur und Freiheit. Hegelsche Perspektiven auf gegenwärtige Fragen", en *Freiheit. Stuttgarter Hegel-Kongress 2011*. Hrsg. v. G. Hinrichs und A. Honneth, Klostermann, Frankfurt/M, 2013, pp. 55-83.

[32] Christof Jermann. "Die Familie, Die bürgerliche Gesellschaft", en Id. (Hrsg.), *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987, pp. 145-165, ref. p. 147.

arbitrariedad y heteronomía y por tanto de falta de libertad. Lo mismo vale para el llamado amor platónico (FD § 163 A).[33]

Lo natural es concebido, a la manera kantiana, como algo particular, subjetivo y sensible, por ello requiere ser superado en lo ético, racional, volitivo, espiritual. A pesar de dicha exigencia, se afirma su vigencia y validez, a diferencia de Kant. En la afirmación de la elección recíproca de los amantes, en la que entran en juego tanto la inclinación particular como la disposición de ánimo ética, que se traducirá en el consentimiento libre, consiste la peculiaridad de la modernidad, que no puede pasarse por alto.[34]

En la dimensión natural del matrimonio cabe distinguir dos aspectos. Uno hace referencia a "la vitalidad natural, [...] la vitalidad en su totalidad, esto es, como realidad efectiva de la especie y de su proceso" (FD § 161). Hegel mismo remite a la *Enciclopedia* (1830) §§ 220 ss. y 366 ss. El proceso de la especie recorre los pasos de diferenciación de las especies, diferenciación sexual, enfermedad, costumbres y muerte. A la muerte le incumbe remitir al espíritu, porque la muerte es la del individuo, pero también es la muerte de lo natural, de modo que por ella "la naturaleza ha pasado a su verdad, a la subjetividad del concepto, cuya objetividad misma es la inmediatez superada de la singularidad, la universalidad concreta, de modo que el concepto es puesto, el cual tiene la realidad que le corresponde, tiene el concepto en su existencia: el pensamiento". (*Enc* § 376) Este proceso de la especie [*Gattungsprozeß*], que, como su nombre indica, es el proceso de generación (de la especie), en el hombre es a la vez el proceso de generación del espíritu, por cuanto el hombre tiene conciencia de la especie, de modo que en él se hace efectiva la universalidad de la especie en la particularidad del individuo, resultando la unidad de universalidad y particularidad, es decir, la singularidad del ser humano. Ahora bien, la especie no es una entidad ontológica que exista al lado o por encima de los individuos, sino que es la "sustancia concreta" (*Enc* § 367) de los sujetos y determina lo que los sujetos son esencialmente. Aunque

[33] Christof Jermann. "Die Familie, Die bürgerliche Gesellschaft", pp. 148 s.

[34] Massimiliano Tomba. "Diritto ed eticità della famiglia nella *Rechtsphilosophie* di Hegel", en *Verifiche* 23, 1994, 57-95, ref. p. 60.

esta formulación tenga ecos platónicos, Hegel los aleja al exigir que el hombre, para ser lo que es, debe de tomar conciencia de lo que es. Por esta perspectiva subjetiva la especie deja de ser meramente la cadena de individuos vivos y muertos y pasa a ser algo interno a los miembros de la especie, que cada uno tiene, sabe y realiza a su modo. Con ello la misma base biológica natural remite a la conciencia, al espíritu, y, en el caso del matrimonio, a lo ético.[35]

Este mismo despliegue conceptual, tomado del final de la filosofía de la naturaleza y que traza el paso a la del espíritu (*Enc* § 376), lo encontramos en el FD § 161, donde se explica la transformación de "la vitalidad natural" (FD § 161) en unidad espiritual. En efecto, en el matrimonio "la unidad de los sexos naturales", que en sí misma es sólo externa, "se transforma en una unidad espiritual, en amor autoconsciente" (FD § 161). La base natural no es negada y en este sentido es básica para el matrimonio, sino que es trascendida, elevada al ser asumida en la conciencia y en el amor. Ciertamente que para Hegel el matrimonio no se reduce a la función de la reproducción, sino, quizás en primer lugar, a la de ser ámbito de intimidad, pero el amor y la intimidad vienen determinados por la diferencia sexual.[36]

Esto nos lleva al segundo aspecto de la dimensión natural del matrimonio: el afectivo, "la inclinación natural" (FD § 162). Este es el "punto de partida subjetivo del matrimonio", el que lleva a los individuos a entrar en la relación matrimonial. Si bien la atracción mutua es el punto de partida, que Hegel considera como tal, no descarta la posibilidad de que dicho punto de partida venga dado por "la previsión y disposición de los padres" (FD § 162), también éste es un punto de partida subjetivo y casual, aunque sea aquél el que "conecta con el principio subjetivo del mundo moderno" (FD § 162 A),[37] es decir, "el derecho de la libertad subjetiva, [que] constituye el

[35] Susanne Brauer. *Natur und Sittlichkeit*, pp. 90-99; Adriaan Th. Peperzak. *Modern Freedom*, 414-417.

[36] Susanne Brauer. *Natur und Sittlichkeit*, pp. 124-127.

[37] Aquí Hegel remite a FD § 124 A. En este contexto Hegel alude a los dramas modernos y otras expresiones artísticas, "en las que el amor sexual constituye el interés fundamental" (FD § 162 A). Ahí cabe ver una alusión a la obra *Die Wahlverwandtschaften* (1809) de Johann Wolfgang Goethe. *Las afinidades electivas,* tr. de J. M. Valverde, Icaria, Barcelona, 1984 y a la novela *Lucinde* (1799) de Friedrich

punto central y de inflexión en la diferenciación entre la antigüedad y la época moderna" (FD § 124 A).

Este punto de partida subjetivo es superado por el objetivo, consistente en "el libre consentimiento de las personas para constituir una única persona", la familia (FD § 162). En la constitución de la familia como esta "única persona" se requiere un proceso de negación y elevación, una superación. En efecto, se ha de empezar por renunciar "a su personalidad natural e individualidad en esa unidad", siendo este el momento de "autolimitación", autonegación. Dicha renuncia o negación lleva a la creación de una nueva unidad de carácter personal (la familia), de modo que la personalidad que de entrada era natural, obtiene en ella "su autoconciencia sustancial", y la unidad, que primero exigió la negación y la autolimitación, se revela finalmente como "su liberación" (FD § 162).[38]

Con ello hemos alcanzado "lo ético del matrimonio" (FD § 163). La "unidad espiritual" (FD § 161) es de tal manera fundamental en el matrimonio que puede decirse que éste consiste sencillamente en ella, a saber "en la conciencia de esta unidad" y que ella es su "fin sustancial" (FD § 163). Esta unidad muestra que el matrimonio consiste "en el amor, en la confianza y en la comunidad de toda la existencia individual" (FD § 163). La unidad espiritual manifiesta el carácter ético del matrimonio (FD § 163). El aspecto natural no desaparece, pero "es reducido a la modalidad de un momento natural que está determinado a extinguirse precisamente en su satisfacción" (FD § 163).

3.2. Indisolubilidad (FD §§ 163, 176) y monogamia (FD §§ 167-168)

De la naturaleza espiritual propia de la unidad matrimonial deduce Hegel su carácter indisoluble, porque se trata de una unidad que no

von Schlegel. *Lucinda,* tr. de María Josefina Pacheco, Siglo XXI, México, 2007. Cf. FD § 162 A. Esta segunda obra es explícitamente aludida críticamente en FD § 164 Z. Sobre *Lucinda* cf. Susanne Braeur. *Natur und Sittlichkeit*, pp. 112-114.

[38] Massimiliano Tomba. "Diritto ed eticità della famiglia nella *Rechtsphilosophie* di Hegel", articula la exposición sobre la familia según este doble movimiento: de la persona al miembro (la familia como una persona) y del miembro a la persona (la disolución de la familia en la pluralidad de personas independientes).

depende de lo casual y contingente, subjetivo y particular, propio de su punto de partida natural. Por ello el vínculo matrimonial aparece como "lo elevado por encima de la contingencia de las pasiones y del capricho temporal particular", siendo "el vínculo espiritual" del matrimonio "lo sustancial" de él, "indisoluble en sí" (FD § 163).

El carácter indisoluble del matrimonio convierte en sustancial el vínculo y a sus miembros en accidentes (FD § 163 A). El vínculo obra una "identificación de las personalidades, por la cual la familia es una persona y los miembros son accidentes de la misma" (FD § 163 A). La misma afirmación, sin la hipoteca de relación entre sustancia y accidentes, aparece ya en el mismo primer parágrafo, donde viene a afirmar que la familia es una persona, mientras que sus componentes son miembros suyos, que tienen su esencialidad en ella, esto es, en su unidad (FD § 158).[39]

Ahora bien, el hecho mismo de que el matrimonio tenga "su realidad efectiva objetiva en la intimidad de la disposición de ánimo y de la sensación subjetivas", tiene a la vez ahí "la primera contingencia de su existencia" (FD § 176). Por ello de la misma manera que "se requiere una tercera autoridad ética que confirme el derecho del matrimonio", es decir, la contracción del matrimonio, así también dicha autoridad puede "disolver el matrimonio" (FD § 176). Ello significa que así como su contracción ha de ser reconocida por la comunidad, también lo ha de ser su disolución.[40] Dicha autoridad crea la necesaria objetividad de la unión de amor y ante ella las obligaciones recíprocas adquieren fuerza vinculante "frente a la mera opinión de tal sentimiento y frente a la contingencia del estado de ánimo meramente temporal" (FD § 176). La única razón para disolver el matrimonio reside, pues, precisamente en la desaparición del elemento subjetivo y afectivo del amor y, como es obvio, el comportamiento consecuente; cuando se puede constatar su ausencia, la forma jurídica puede ser disuelta por la autoridad competente.

Ahora bien, que las personas se conviertan en miembros de la misma persona, la familia, no quita nada a su carácter y dignidad

[39] Christof Jemann. "Die Familie, Die bürgerliche Gesellschaft", p. 150.

[40] Susanne Braeuer. *Natur und Sittlichkeit*, pp. 175-180.

de personas. Prueba de ello es que la argumentación a favor del carácter monógamo del matrimonio se basa en "la individualidad excluyente inmediata que se pone y se entrega en esta relación", que es "entrega recíproca e indivisa de esa personalidad" (FD § 167). Si la indisolubilidad ponía de manifiesto la ilimitación temporal, la monogamia pone de relieve la indivisibilidad de la entrega. La entrega personal no sólo no anula la persona, sino que la realiza, pues en ella la persona "alcanza su derecho de ser consciente de sí misma en otro sólo en la medida en que el otro como persona, esto es, como individualidad indivisible, es en esta identidad" (FD § 167). Aquí podemos ver en ejercicio el proceso de reconocimiento en su modalidad del amor.[41] Por este reconocimiento recíproco como personas el matrimonio se convierte en "uno de los principios absolutos en los que descansa la eticidad de una comunidad; de ahí que la institución del matrimonio sea presentada como uno de los momentos de la fundación divina o heroica de los Estados" (FD § 167 A).[42]

Para explicar y fundamentar la prohibición del matrimonio entre parientes (FD § 168) Hegel hace uso del mismo argumento que usó al explicar la monogamia, es decir, la entrega indivisa, la cual no anula sino que realiza la personalidad. Aquí se hace valer que no puede haber ninguna entrega libre de sí, donde no hay separación; para unir ha de haber partes separadas; la unión presupone la escisión; si se da ya la unión de parentesco no se puede crear la unidad matrimonial y familiar. El argumento se mueve claramente en el nivel espiritual y ético, propio de las relaciones interhumanas, de acuerdo con la lógica del espíritu.[43]

3.3. Los roles de los géneros (FD §§ 165-166)

La cuestión de la simetría en la relación entre los esposos y del papel de cada uno en razón de su diferencia sexual es uno de los puntos que

[41] Ludwig Siep. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie,* Alber, Freiburg/München, 1979 [Meiner, Hamburgo, 2014], pp. 56-63; Eva Bockenheimer. *Hegels Familien- und Geschlechtertheorie*, pp. 154-166.

[42] Christof Jermann. "Die Familie, Die bürgerliche Gesellschaft", p. 151.

[43] *Ibídem*, p. 155.

más pone de relieve la distancia temporal de la exposición hegeliana y que desde la perspectiva actual más críticas puede provocar. La exposición arranca afirmando la "racionalidad" "de la determinidad natural de ambos sexos" (FD § 165).[44] De dicha racionalidad se deduce el principio general según el cual lo natural en el matrimonio es elevado a espiritual y ético, en este caso "la determinación *natural* de ambos sexos recibe significado intelectual y ético en virtud de su racionalidad" (FD § 165). Es un principio general de la filosofía hegeliana que lo natural es en sí racional, de modo que en vano buscaríamos en él la contraposición entre naturaleza y espíritu o libertad, tan característica del pensamiento kantiano.

El mismo Hegel a continuación explicita "el significado intelectual y ético". La racionalidad de aquella diferencia está fundada en que el matrimonio, como unidad espiritual-ética, se debe constituir de ambos momentos del espíritu, a saber, la unidad sustancial y la escisión (FD § 166). Esta es la razón de la necesaria heterosexualidad propia del matrimonio: ha de ser unión de distintos. El matrimonio es la "unidad concreta" de sexos diferentes. Así, pues, a un sexo, al masculino, le corresponde la escisión, al ser "lo que se escinde en la autonomía personal que es para sí y en el saber y querer de la universalidad libre, en la autoconciencia del pensamiento conceptualizador y el querer del fin último objetivo" (FD § 166); es la personalidad autoconsciente, activa objetivamente y poderosa hacia el exterior; al otro, al sexo femenino, le corresponde "lo espiritual que se mantiene en la unión como saber y querer de lo sustancial en la forma de la individualidad concreta y del sentimiento" (FD § 166), es "lo pasivo y lo subjetivo" (FD § 166).[45]

Desde esta construcción conceptual, que simplemente reproduce la del espíritu -que se escinde y se reconcilia, sale de sí y vuelve sobre sí-, se establecen o simplemente se asumen la división de los roles de los dos sexos vigentes en aquel momento: el hombre es el que se ocupa de la política, de la ciencia, "y en general en la lucha

[44] A causa de la determinación sexual del matrimonio, éste se ha convertido en el lugar donde se debate la teoría hegeliana de los géneros. Cf. Susanne Braeur. *Natur und Sittlichkeit*, pp. 123-141; Eva Bockenheimer. *Op. cit.*

[45] Christof Jermann. "Die Familie, Die bürgerliche Gesellschaft", p. 152.

y en el trabajo con el mundo exterior y consigo mismo" (FD § 166), por ello representa el momento de la escisión; pero a la vez a él mismo le incumbe buscar la reconciliación, la cual la experimenta en la familia; la mujer, en cambio, tiene en la familia su determinación sustancial y como actitud ética la piedad, entendida como la virtud propiamente doméstica (FD § 166).

Se contrae matrimonio cuando hay diferencias y éstas se superan en la unidad. Que estas diferencias deban ser heterosexuales, puede derivar de la función reproductora de la familia así como de la manera tradicional de ver la familia, pero difícilmente pueden aducirse razones especulativas, especialmente cuando se ha admitido que la familia constituye primariamente un ámbito de intimidad. Para Hegel este ámbito de intimidad viene determinado de manera decisiva por la diferencia heterosexual, como fundante de la específica clase de amor que crea la unidad matrimonial y familiar. Es la misma razón que funda tanto la monogamia como la indisolubilidad. Aquí lo único que se añade es que la relación sexual -intrínseca en el matrimonio- es pensada como necesariamente heterosexual; de no ser así, sobre todo si se la considera formada solamente por las relaciones intersubjetivas, parece que se borraría la diferencia entre el matrimonio y una estrecha comunidad de vida entre amigos. Una cuestión muy diferente es el reparto de los roles de los distintos sexos; sobre todo cuando a uno se le atribuye la actividad hacia fuera y al otro la pasividad y el cuidado de la familia, recluyendo a la mujer en la casa doméstica. Este reparto no tiene base racional alguna, es una simple racionalización de lo establecido, puesto que, si se le busca algún fundamento biológico, siempre se le puede replicar que la unidad matrimonial y familiar no es obra de la naturaleza, sino del espíritu.[46]

---

[46] La crítica feminista apunta a que Hegel no realiza de manera satisfactoria la apropiación social e individual del carácter genérico natural. Cf. Eva Bockenhaimer. *Hegels Familien- und Geschlechtertheorie*, pp. 63, 227-240; Charlotte Annerl. "Hegels Konzept der bürgerlichen Familie im Kontext der Suche nach einer feministischen Weiblichkeitstheorie", en *Hegel-Studien* 27, 1992, pp. 53-75; Patricia Jagentowicz Mills (ed.), *Feminist Interpretatikons of G.W.F. Hegel*. Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 1996; Antoinette M. Stafford. "The Feminist Critique of Hegel on Women and the Family" en *Animus* 2, 1997, pp. 64-92.

3.4. La familia y el derecho (FD §§ 159, 161 Z, 163, 164, 176)

Desde el inicio Hegel ha hecho referencia al estatuto peculiar del derecho en la familia (FD § 159). Dado que la familia tiene como determinación el amor que construye una unidad en la que uno deja de ser "una persona para sí" para convertirse en "miembro" (FD § 159), el derecho tiene una existencia frágil, precaria, secundaria, como puerta de emergencia. Pero en todo caso cabe preguntarse por el estatuto de este derecho y cuál es su alcance. El derecho, que rige para los individuos integrantes de la familia, entra en su "forma de derecho" como "momento abstracto de la singularidad determinada" (FD § 159). Es el derecho abstracto, que tiene como titulares a las personas individuales, por lo que entra en vigor cuando la familia pasa a su disolución, sea por la muerte o la separación de los cónyuges o la emancipación de los hijos, es decir, cuando los miembros se han convertido de nuevo en personas independientes. En este momento entran en juego los derechos y obligaciones que tienen como personas, aunque se trate de derechos y obligaciones contraídos en el matrimonio, como pueden ser los referidos a "bienes, alimentación, gastos de educación y demás" (FD § 159).

La cuestión básica es el derecho que define el matrimonio mismo, su figura jurídica. El matrimonio, como hemos visto, tiene como "punto de partida subjetivo" "la inclinación particular" y como "punto de partida objetivo" "el libre consentimiento de las personas" (FD § 162). Este "libre consentimiento" significa ciertamente algún entendimiento y algún establecimiento de relaciones entre las personas contrayentes, pero es un consentimiento que para Hegel nada tiene que ver con un contrato.[47] Con ello Hegel se distancia claramente de Kant.[48] La concepción contractualista del matrimonio

[47] G.W.F. Hegel. *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft* (1817-1818) Naschrift P. Wannemann. Hrsg. v. C. Becker, et. al., Meiner, Hamburg, 1984 (*Vorlesungen*. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. l), p. 38: "Die Ehe ist kein eigentlicher, kein bürgerlicher Vertrag"; G.W.F. Hegel. *Naturrecht und Staatswissenschaft nach der Vorlesungsnachschrift von C.G. Homeyer 1818-19*, en *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Edition v. Karl-Heinz Ilting, Frommann, Stuttgart, 1973-1974, vol. I, 1973, p. 299: "Die Ehe ist kein beliebiges übereinkommen sondern etwas sittlich nothwendiges".

[48] Immanuel Kant. *Metaphysik der Sitten*, en *Werke*, hrsg. v. W. Weischedel, vol.

es calificada de "vergonzosa" (FD § 75 A), "degradada", en la misma línea de los que lo consideran una simple relación sexual, mirando sólo el "aspecto físico", del que vendrían a convenir contractualmente el uso recíproco (FD § 161 Z). Como ya explicó Hegel en su momento, el contrato es inadecuado para expresar la realidad del matrimonio (como también la del Estado), porque el contrato "tiene su origen en el arbitrio", en la voluntad particular; por tanto, en segundo lugar, establece una relación entre particulares, los cuales crean voluntad común, pero no voluntad general, es decir, que no llegan a superar su voluntad particular; y, en tercer lugar, porque "el objeto del contrato es una cosa exterior individual", el contrato versa sobre cosas (FD § 75).[49]

Una razón más específica para rechazar la concepción contractualista del matrimonio es que éste "consiste justamente en salir de la posición contractual de la personalidad autónoma en su individualidad para superarla" (FD § 163 A). Esta razón se basa en que el individuo al contraer matrimonio deja de ser "una persona para sí" y se convierte en "miembro" de la familia (FD § 158), en este sentido deja de ser la persona abstracta, deviniendo la persona concreta miembro de la familia, es decir, ha entrado en una institución, que es una unidad personal, formando en la familia "una persona", de la que "los miembros son accidentes de la misma" (FD § 163 A). La persona, que ha dejado de serlo, lo que de hecho ha perdido es su abstracción, se ha "despojado de la exterioridad" que caracteriza a las personas abstractas o individuos, y ha alcanzado "el espíritu ético", que se ha representado y venerado como los Penates, es decir, algo que puede tener una dimensión religiosa y que se caracteriza por la virtud de la piedad (FD § 163 A). Si la visión contractualista

---

VII. WBG, Darmstadt, 1975, § 25, p. 391; vers. cast. de A. Cortina y J. Conill: *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 99. Cf. Martin Weber. *Zur Theorie der Familie*, pp. 35-50; Massimiliano Tomba. "Diritto ed eticità della famiglia nella *Rechtsphilosophie* di Hegel", 62-70.

[49] Sobre las razones de Hegel para rechazar una comprensión contractualista del matrimonio cf. Merold Westphal. "Hegel's radical idealism: family and state as ethical communities", p. 78. Sobre la traslación por Hegel del contrato al ámbito privado cf. Peter Landau. "Hegels Begründung des Vertragsrechts", en Mandred Riedel (Hrsg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie,* Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1975, vol. II, pp. 176-197, esp. p. 180.

opera una abstracción respecto del matrimonio, por cuanto se queda con la persona abstracta, "una abstracción ulterior" se da "cuando lo divino, lo sustancial", lo ético del matrimonio, es "separado de su existencia concreta", porque entonces "el sentimiento y la conciencia de la unidad espiritual han sido estereotipados como el falsamente llamado amor platónico" (FD § 163 A).

Si la primera afinidad entre el matrimonio y el contrato aparece en el hecho de que el matrimonio requiere "el libre consentimiento" (FD § 162), Hegel mismo anota una segunda, que se refiere a la forma y su expresión formal: del mismo modo que "la estipulación del contrato contiene ya de por sí el verdadero traspaso de la propiedad (FD § 79)", "la declaración del consentimiento al vínculo ético del matrimonio, el correspondiente reconocimiento y aprobación del mismo por parte de la familia y de la comunidad [...], constituyen la conclusión formal y la realidad efectiva del matrimonio" (FD § 164). Este argumento apunta a que el matrimonio no puede considerarse contrato entre voluntades particulares, que en su ámbito privado o íntimo se declaren el amor, sino que requiere una expresión formal. Si anteriormente se ha negado que el matrimonio fuera simplemente un contrato, ahora se niega que pueda ser simplemente un sentimiento entre particulares, de modo que "el contraer como tal del matrimonio, la solemnidad por la cual la esencia de esta unión se constata y se expresa como algo ético elevado por encima de la contingencia del sentimiento y de la inclinación particular", no puede tomarse "por una formalidad externa y por algo llamado meramente mandamiento civil" (FD § 164 A).[50]

4. El patrimonio (FD §§ 170-172)

En el tratamiento del patrimonio Hegel sigue el mismo esquema que en la persona, pues efectivamente, como desde el principio se ha afirmado, la familia es como una persona (FD § 162), también como tal tiene derecho a la propiedad (FD §§ 40-41); este paralelismo es expresamente establecido en FD § 169. Por tanto, el matrimonio

[50] Susanne Braeur. *Natur und Sittlichkeit*, pp. 175-180.

no aparece como una relación externa de dos personas, sino como su unidad esencial, de modo que jurídicamente aparecen como una nueva persona singular. De acuerdo con el concepto mismo de persona, que tiene su existencia exterior en la cosa, en la propiedad (FD §§ 41-44), también la familia tiene "su realidad externa", "la existencia concreta de su personalidad sustancial" primeramente en el patrimonio (FD § 169). La diferencia está en que en el matrimonio se trata de patrimonio y no sólo propiedad, la razón es que siendo la familia "persona universal y perdurable" tiene "la necesidad y la determinación de una posesión permanente y segura", es decir, "de un patrimonio" (FD § 170).

Que sea la familia la que tenga el derecho a la propiedad, en este caso al patrimonio, tiene varias consecuencias. La primera es que la propiedad de la familia es común (FD § 170). En esta comunidad de propiedad Hegel ve un elemento ético, en el sentido de que lo que pueda haber de arbitrario o casual o de egoísmo en la propiedad abstracta, se convierte en algo ético, gracias al "cuidado y la adquisición para algo común" (FD § 170). La segunda consecuencia es que la familia como comunidad, como persona colectiva, requiere de alguien que la pueda representar, que, según Hegel, no puede ser otro que "el hombre como cabeza de la misma" (FD § 171). Siendo que "ningún miembro de la familia tiene propiedad particular", pero "cada uno tiene derecho a los bienes comunes", este derecho y la disposición perteneciente al cabeza de familia, "pueden entrar en colisión"; que Hegel simplemente constata, sin apuntar a vías de solución. Una tercera consecuencia es que la familia nueva que se constituye por un matrimonio es autónoma respecto de las familias de procedencia de sus componentes; la unión con ellas es por consanguinidad, mientras que la nueva se basa en "el amor ético", por lo que también la propiedad está "en conexión esencial con su relación matrimonial y sólo en una conexión más remota con su linaje o casa familiar" (FD § 172), clara priorización de la familia burguesa.[51]

[51] Christof Jermann. "Die Familie, Die bürgerliche Gesellschaft", p. 156.

5. La educación de los hijos y la disolución de la familia (FD §§ 173-181)

El crecimiento de los hijos es la causa principal de la disolución de la familia. De ahí que se traten conjuntamente las dos cuestiones. Ello no ha de hacer pensar que la educación sea una tarea marginal en la familia, es más bien el tercer aspecto en el que "la familia sea realiza plenamente" (FD § 160); la educación arraiga en la esencia del amor entre los padres.

5.1. La educación de los hijos (FD §§ 173-175)

Hegel asigna un doble papel esencial a los hijos en la constitución de la familia. En primer lugar, el matrimonio alcanza en los hijos, "como unidad misma, una existencia que es para sí y objeto al que ellos aman con amor suyo y como existencia concreta suya sustancial", de modo que la unidad sustancial, propia del matrimonio, ha salido del círculo de la intimidad y consigue existencia exterior y una unidad existencial que abarca a los dos sujetos, en los que antes se encontraba separada (FD § 173); los hijos dan objetividad al sentimiento de amor compartido por el matrimonio. El segundo papel consiste en que, lo que era presupuesto ahora es resultado: los padres son efectivamente padres, creando de esta manera el transcurrir "en el progreso infinito de las generaciones que se reproducen y que se presuponen" (FD § 173), es decir, surgen las generaciones.

En los hijos, habiendo aparecido la existencia exterior, aparece también el derecho, antes incluso de la disolución de la familia. En efecto, "los hijos tienen el derecho de ser alimentados y educados con el patrimonio común de la familia" (FD § 174). De esta manera Hegel reconoce derechos a los hijos, lo cual no era evidente en su tiempo.[52] A diferencia de Fichte, que sostiene que los niños no son todavía libres y por tanto tampoco son sujetos jurídicos, personas jurídicas, Hegel les reconoce derechos y sobre todo que "los hijos son seres libres en sí" (FD § 175) y, por tanto, titulares de derechos.

[52] Christof Jermann. "Die Familie, Die bürgerliche Gesellschaft", pp. 157 s. Comparación con Fichte.

En contra del derecho romano y su estatuto de esclavos que da a los hijos, para Hegel los hijos "no pertenecen como cosas ni a otros ni a sus padres" (FD § 175).

Su educación, que expresamente contempla Hegel, es la formación humana, que se lleva a cabo en la vida familiar misma, de modo que la vida ética "es llevada a sentimiento inmediato", imbuyendo el ánimo de amor, confianza y obediencia, con lo cual se les forma para "salir de la unidad natural de la familia", elevándolos "desde la inmediatez natural, en la que se encuentran originariamente, a la independencia y a la personalidad libre, y con ello a la capacidad de salir de la unidad natural de la familia" y pasar a la vida de la sociedad civil y del Estado (FD § 175). De esta manera la familia cumple su misión social de formar las personas que actuarán en la sociedad civil y en el Estado.[53]

5.2. Disolución de la familia (FD §§ 176-181)

Si con los hijos la familia ha alcanzado su existencia completa, con ellos a la vez llega a su disolución, aunque en realidad Hegel habla de tres modos o clases de disolución. La primera es cuando "la intimidad de la disposición de ánimo y de la sensación subjetivas" ya no corresponden a la "realidad efectiva objetiva" y entonces "una tercera autoridad ética" puede "disolver el matrimonio"; es el caso del divorcio (FD § 176).

La segunda, la producida por medio de los hijos, es la "disolución ética", que "consiste en que los hijos, educados para la personalidad libre, sean reconocidos en su mayoría de edad como personas jurídicas y capaces, por una parte, de tener una propiedad libre propia y, por otra, de fundar una familia" (FD § 177). Es la disolución de la familia originaria y la fundación de una nueva. La familia no continúa en los hijos, sino que éstos fundan una nueva; Hegel no reconoce una continuidad familiar entre las generaciones, o en todo

---

[53] De Vos considera precisamente la educación como el núcleo de la familia nuclear, "como la función nuclear esencial de la familia" (Lu de Vos. "Institution Familie. Die Ermöglichung einer nicht-individualistischen Freiheit", en *Hegel-Studien* 41, 2006, pp. 91-112, ref. p. 92 nota 4), porque con ella "se alcanza realmente el plano de la realidad completa de la eticidad mínima (inmediata)" (p. 106).

caso ve en ella simplemente "lo abstracto genealógico [que] carece de derechos" (FD § 177). Ahí tenemos una prueba más del carácter moderno de la familia que presenta Hegel, en la que la conservación del linaje como función de la familia ha sido substituida por la intimidad y la constitución de un ámbito afectivo.

El tercer modo de disolución es el natural, que se da "por la muerte de los progenitores" (FD § 178). Esta disolución tiene como consecuencia la herencia, donde interviene de modo especial el derecho, y que contribuye a la independencia de las personas y de las familias en la sociedad civil (FD § 178).

6. Conclusión

Se ha escrito que el capítulo sobre la familia es uno de los mejores de la FD, con una estructura clara y convincente.[54] En cualquier caso es fácil reconocer en él la exposición tópica de la familia moderna vigente en sus líneas generales hasta hace algunos decenios. Las críticas pueden surgir tanto por desajustes internos como por los externos, dado el cambio que la institución ha sufrido en este lapso de tiempo.

El concepto básico es el de eticidad natural, en el que se juega toda la concepción del matrimonio y de la familia. Ello significa reconocer el arraigo natural de la institución y unas funciones que tiene asignadas, especialmente la reproducción, aunque Hegel parece contemplar -obviamente sin negar ésta- más bien la de ámbito de intimidad. El carácter ético proviene de la unidad que el matrimonio crea y amplía después con los hijos, de tal manera que es "una unidad espiritual" (FD § 161), "una única persona" (FD § 162). Esta misma unidad arraiga en la "inclinación particular" (FD § 162), de carácter natural, que es elevada al ser asumida por un acto libre, el "libre consentimiento" (FD § 162).

La familia es la primera institución o esfera de la eticidad. Primera en el orden de la exposición y primera en el orden del ser. Dicha prioridad le viene del carácter elemental de sus funciones.

[54] Christof Jermann. "Die Familie, Die bürgerliche Gesellschaft", p. 147.

El carácter elemental viene expresado con las determinaciones de inmediatez y naturalidad que distinguen a la familia. Pero también en sus aportaciones a las demás esferas de la eticidad, pues ella genera y forma las personas que actuarán como *bourgeois* dentro de la sociedad civil y como *citoyen* dentro del Estado. Pero a la vez ella se encuentra determinada por estas dos esferas, especialmente por la sociedad civil.

Bibliografía

— AMENGUAL, Gabriel, "El sentimiento moral en Hegel", en *Taula. Quaderns de pensament*, núm 17-18, 1992, pp. 27-44.

— AMENGUAL, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*, Trotta, Madrid, 478 pp.

— ANNERL, Charlotte, „Hegels Konzept der bürgerlichen Familie im Kontext der Suche nach einer feministischen Weiblichkeitstheorie", en *Hegel-Studien* 27, 1992, pp. 53-75.

— ARIÈS, Philippe. *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime,* Seuil, Paris, 1973, 316 pp.

— BLASCHE, Siegfried, „Natürliche Sittlichkeit und bürgerliche Gesellschaft. Hegels Konstruktion der Familie als sittliche Intimität im entsichtlichen Leben", en Manfred Riedel (Hrsg.). *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie,* vol. II, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1975, pp. 312-337.

— BOURGEOIS, Bernard, "El príncipe hegeliano", en Gabriel Amengual (ed.) *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, pp. 289-317 (Vers. cast. de "Le prince hégélien", en Planty-Bonjour, Guy (ed.). *Droit et liberté selon Hegel,* Presses universitaires de France, Paris, 1986, pp. 85-130.

— BOCKENHEIMER, Eva, *Hegels Familien- und Geschlechtertheorie*, Hegel-Studien, Beiheft 59, Felix Meiner, Hamburgo, 2013, 431 pp.

— BRAUER, Susanne, *Natur und Sittlichkeit. Die Familie in Hegels Rechtsphilosophie*, Alber, Freiburg, 2007, 255 pp.

— DE VOS, Lu, «Institution Familie. Die Ermöglichung einer nicht-individualistischen Freiheit", in: *Hegel-Studien* 41, Felix Meiner, Hamburgo, 2006, pp. 91-112.

— DESPOTOPOULUS, Constantin. "Hegel et Aristote sur la famille", en *Hegel-Jahrbuch 1984-85. XV. Internationaler Hegel-Kongress Rotterdam 1984,* Germinal Verlag, Bochum, 1988, pp. 215-219.

— GOETHE, Johann Wolfgang. *Die Wahlverwandtschaften* (1809). Versión castellana: *Las afinidades electivas,* traducción de J. M. Valverde, Icaria, Barcelona, 1984.

— HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *System der Sittlichkeit*, hrg. v. Georg Lasson, Felix Meiner, Hamburgo, 1967. Versión castellana: *El sistema de la eticidad*, edición preparada por Dalmacio Negro Pavón. Editora Nacional, Madrid, 1982, 198 pp.

— HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke in zwanzig Bänden*. Auf der Grundlage der ‚Werke' von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. 20 vols. Suhrkamp Verlag, Fráncfort am Main, 1970 (Theorie-Werkausgabe, TWH); Versión castellana: *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, traducción y notas de María del Carmen Paredes Martín, en Hegel. *Obras,* vol. 2, Gredos, Madrid, 2010.

— HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Jenaer Systementwürfe I.* Hrsg. v. Klaus Düsing und Heinz Kimmerle (*Gesammelte Werke*. Im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. v. der Rheinisch-westfälischen Akademie der Wissenschaften, unter der Leitung v. Otto Pöggeler, vol. 6). Felix Meiner, Hamburgo, 1975; *Jenaer Systementwürfe III*. Unter Mitarbeit von Johann Heinrich Trede hrsg. v. Rolf-Peter Horstmann (GW, vol. 8), Felix Meiner, Hamburgo, 1976.

Versión castellana: *Filosofía Real,* edición de José María Ripalda, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1984, 486 pp.

—HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes* (VI. A. Der wahre Geist, die Sittlichkeit), neu hrsg. v. H.-Fr. Wessels und H. Clairmont, Felix Meiner, Hamburgo, 1988. Versión castellana: *Fenomenología del espíritu,* Traducción y notas de Antonio Gómez Ramos, en Hegel. *Obras,* vol. I. Gredos, Madrid, 2010,

— HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft* (1817-1818) Naschrift P. Wannemann. Hrsg. v. C. Becker, W. Bonsiepen, A. Gethmann-Siefert, F. Hogemann, W. Jaeschke, Chr. Jamme, H.-Chr. Lucas, K.R. Meist y H. Schneider. Mit einer Einleitung v. O. PöggeIer. Hamburg: Meiner 1984

— HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Naturrecht und Staatswissenschaft nach der Vorlesungsnachschrift von C.G. Homeyer 1818-19*, en *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*. Edition und Kommentar in 6 Bd. (han aparecido sólo 4) v. Karl-Heinz Ilting. Frommann, Stuttgart, 1973-1974, vol. I, 1973.

— HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808–1816)* (GW vol. 10,1) Hg. von Klaus Grotsch, Felix Meiner, Hamburgo, 2006.

— HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Propedéutica filosófica: teoría del derecho, de la moral y de la religión (1810)*. Prólogo, traducción y notas de Laura Mues de Schrenk, UNAM México, 1984.

— HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental*, traducción de Jorge Navarro Pérez, Gabriel Buíguez, Juan Mateo Marquina y Rafael Rodríguez Manzaneque, Universidad de Murcia, Murcia, 1993.

— HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Escritos pedagógicos*, traducción e introducción de Arsenio Ginzo, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1991, 190 pp.

— HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830). Hrsg. v. Fr. Nicolin u. O. Pöggeler, Felix

Meiner, Hamburgo. Versión castellada: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción de Ramon Valls Plana, Alianza, Madrid, 1997. 630 pp.

— HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Escritos de juventud,* edición, introducción y notas de José María Ripalda, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1978, 442 pp.

— HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik* (1816), GW XII, 189-191. Versión castellana: Ciencia de la lógica, traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, ed. Solar/Hachette, Buenos Aires, 1956, 754 pp.

— HEIMAN, G., "The sources and signifiance of Hegel's corporate doctrine", en Zbigniew Andrzej Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy,* Cambridge University Press, Cambridge, 1971, pp. 111-135.

— HONNETH, Axel, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart, 2001, 128 pp.

— JERMANN, Christof, "Die Familie, Die bürgerliche Gesellschaft", en Id.(Hrsg.), *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987, pp. 145-165.

— KANT, Immanuel. *Metaphysik der Sitten*, en *Werke*, hrsg. v. W. Weischedel, vol. VII. WBG, Darmstadt, 1975. Versión castellana: *La metafísica de las costumbres*, traducción de A. Cortina y J. Conill, Tecnos, Madrid, 1989.

— LANDAU, Peter, "Hegels Begründung des Vertragsrechts", en Mandred Riedel (Hrsg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie,* vol. II, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1975.

— LEBRUN, François, *La vie conjugale sous l'Ancien Régime*, Armand Colin, Paris, 1993, 179 pp.

— MILLS, Patricia Jagentowicz (ed.), *Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel*. Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania, 1996, 352 pp.

— PEPERZAK, Adriaan Th., *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes,* Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987.

— PEPERZAK, Adriaan Th., *Modern Freedom. Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Kluwer, Dordrecht, 2001.

— SCHLEGEL, Friedrich von. *Lucinda,* traducción de María Josefina Pacheco. Siglo XXI, México, 2007.

— SIEBERT, Rudolf J., "Hegel's Concept of Marriage and Family", en Donald Phillip Verene (ed.). *Hegel's Social and Political Thought. The Philosophy of objective Spirit*, Humanities Press/ Harvester Press, New Jersey / Sussex, 1980.

— SIEP, Ludwig, „Natur und Freiheit. Hegelsche Perspektiven auf gegenwärtige Fragen", en *Freiheit. Stuttgarter Hegel-Kongress 2011*. Hrsg. v. Gunnar Hinrichs und Axel Honneth, Klostermann, Frankfurt am Main, 2013.

— STAFFORD, Antoinette M., "The Feminist Critique of Hegel on Women and the Family" en: *Animus* 2, 1997 pp. 64-92.

— THEUNISSEN, Michael, "Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts", en: Dieter Henrich und Rolf-Peter Hortsmann (Hrsg.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1982, pp. 317-381.

— TOMBA, Massimiliano, «Diritto ed eticità della famiglia nella *Rechtsphilosophie* di Hegel», en *Verifiche*, No. 1-2, 1994, pp. 57-95.

— WEBER, Martin, *Zur Theorie der Familie in der Rechts-philosopphie Hegels*, Duncker und Humblot, Berlin, 1986, 134 pp.

— WESTPHAL, Merold, "Hegel's radical idealism: family and state as ethical communities", en Zbigniew Andrzej Pelczynski (ed.). *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp. 77-92.

ANTÍGONA, O LA ACCIÓN HUMANA COMO MOTOR DE LA ETICIDAD

Yared Elguera Fernández

Hegel y la tragedia de Antígona

En la primera parte del capítulo de la *Fenomenología del Espíritu* dedicado a la *eticidad*, Hegel muestra a través de la tragedia de *Antígona* aquel momento de ruptura que produce la caída y desaparición de la *bella eticidad griega*. En la interpretación hegeliana de dicha obra, vemos que esta forma de *eticidad* en la antigüedad otorga a los hombres un lugar distinto al de las mujeres, a partir de ello cada uno actúan según su lugar asignado. Pero la acción de los individuos, no es una mera reproducción de lo ya previamente establecido, dado que, a través de la decisión sobre la forma de acción particular, las leyes de la sociedad se ponen en juego en el día a día. En la obra de Sófocles, no sólo se va a representar un conflicto, sino que también se bosquejará su propia resolución. A través de esta tragedia, Hegel nos sitúa en una realidad con un movimiento permanente, que va pasando de un momento a otro y manifestándose con distintas caras. Hegel encuentra y recupera en la *Antígona* de Sófocles el espíritu de la Grecia Antigua, ubicado históricamente entre el siglo VI y finales del siglo V a. C. A través de la tragedia de *Antígona*, Hegel busca reconstruir la estructura de la realidad antigua, a través de la relación del ser humano en su particularidad

con el mundo social y la historia misma. Cabe mencionar que esta búsqueda de la reconstrucción del mundo antiguo se ve a través de los ojos de la acción humana, que va a poner en evidencia el enfrentamiento entre los dos polos internos de la *eticidad* y va a desatar la disputa entre dos poderes que reclaman para sí el mismo derecho.

Hegel identifica tres momentos fundamentales en el despliegue de la *eticidad* en la *polis* griega. El primero de ellos es la perfecta unidad entre la ley humana (la ley decretada por el rey) y la ley divina (la ley eterna que concierne a los mandatos y costumbres en relación a los dioses). En este primer momento ambas leyes de la *eticidad* se complementan entre sí, permitiendo que, en la vida social impere la armonía; el segundo momento es la oposición de ambas leyes, en donde se ha perdido el equilibrio establecido por el predominio de una ley sobre la otra; y por último, en el tercer momento surge la contradicción de estas dos leyes, las cuales ya no se sostienen ni complementan entre sí, por lo tanto, la *polis griega* encuentra su propia disolución.

Para poder exponer cada uno de los momentos que he anunciado anteriormente, es preciso referirnos al espíritu que anuncia a la sociedad griega, en un sentido general. Es preciso mencionar que para Hegel la primera forma de realización del espíritu es la "realidad ética"[1] la cual se vislumbrará en la *polis* griega. Esta *eticidad,* que es producto de sí misma y de sus leyes, va a tener su propia existencia en las costumbres y en la actividad de hombres y mujeres, así como en su saber de sus deberes, tanto en la casa como en la comunidad.

Basándonos en la estructura de la *Fenomenología del Espíritu*, la *polis* griega es la primera forma de organización armoniosa de "Ciudad", con la que Hegel va a demostrar la dialéctica existente entre las dos leyes que rigen su forma de organización social. Todos y cada uno de los individuos se identificaba, según su sexo, con las leyes existentes, sin juzgar ni cuestionar, porque los deberes preestablecidos eran los que mantenían a la sociedad en aquella bella forma. En la antigüedad, por un lado, las mujeres se identificaban

---

[1] Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Fenomenología del Espíritu,* Fondo de Cultura Económica, México, 1966, p. 261.

con la ley divina, que representa la familia, las costumbres y la singularidad; mientras que los hombres se identificaban con la ley humana, que, a su vez, representa las leyes establecidas en la Ciudad, la vida social, las instituciones y la política. Estas dos leyes son las que conforman una totalidad, la cual se denomina "bella eticidad". Para Hegel, es claro ver cómo el *espíritu* se refleja en las leyes de la Ciudad, que son creadas y conocidas por todos en su conjunto, dado que ese orden es el resultado de la propia actividad humana. En la sociedad griega vamos a ver al *espíritu* actuando mediante la acción de todos y cada uno de sus individuos, siendo éste su propio fundamento en su propio despliegue y en su propia negación consigo mismo, en tanto que el *espíritu* no es quieto o estático, sino activo y auto-transformador. Es por ello que la vida del individuo, en tanto que es el motor interno del *espíritu*, en la antigüedad, va a estar guiada por sus costumbres y hábitos.

> Ellos (los griegos) no conocieron la abstracción de un Estado que es lo esencial para nuestro entendimiento; su fin era la patria viva, *Atenas*, *Esparta*, los templos, los altares, una manera de vivir juntos, un ambiente de ciudadanía, unas costumbres y unos hábitos. Para Grecia la patria era una necesidad sin la cual no se podía vivir.[2]

En este sentido, la forma de pensar y actuar de los griegos, guiado por sus costumbres, es precisamente lo que constituye la "ética bella", es decir, lo que le da esa forma armónica al todo, dado que cada acción guiada por las leyes establecidas, mantiene el equilibrio y armonía de dicha sociedad. En la comunidad griega, el varón vive siempre identificándose con las leyes y costumbres que le pertenecen, en tanto que son conocidas por todos y se manifiestan al exterior. A los hombres, se les conceden todas las actividades relacionadas con el cuidado del Estado y sus instituciones y representan el lado racional de la eticidad. Cabe mencionar que el lugar que ocupará el varón en la sociedad dependerá completamente de su estatus social. Con respecto a las mujeres, a pesar de que a ellas también tienen un lugar específico dentro de la totalidad, contrario a los varones, su lugar se

[2] Jean Hyppolite, *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Península, Barcelona, 1974, p. 307.

ve reflejado hacia el interior, ya que para ellas están reservadas todas las actividades relacionadas con el cuidado de la familia, de los hijos, etc., por lo que a ellas les pertenece el lado emocional de la *eticidad,* por estar vinculadas directamente al hogar.

En el segundo momento "La distinción entre los sexos naturales aparece también como una distinción [propia] de la determinación intelectual y ética. Estas [distintas] personalidades se unen con arreglo a su singularidad exclusiva y hacen *una sola persona.*"[3] Es decir, en la distinción de los sexos, Hegel deja ver las dos partes que componen la *eticidad,* en un nivel particular, es decir, la esfera completa de la eticidad se ve reflejada en el matrimonio o en la relación entre hermano y hermana. Para Hegel, tanto la familia como el Estado son formas éticas de un pueblo, las cuales se conforman en una sola esfera, que contendrá en sí la identidad y la diferencia. Por una parte, esta esfera es identidad inmediata consigo misma, porque es la totalidad de la sociedad, no hay nada fuera de ésta; y diferente a sí misma, porque en ella está la contradicción que emerge de la acción que realicen los individuos desde su interior. En este sentido, la acción de los individuos juega un papel muy importante, porque ella es la que transforma toda la sociedad, niega lo establecido y produce nuevas formas éticas. Y como veremos más adelante, esta bella *eticidad* griega también se transformará, porque en algún momento el actuar individual, en relación a las leyes establecidas por los mismos individuos, se van a contradecir y ocasionará el surgimiento de otra forma de espíritu, de otra forma de realidad ética, de otra organización social y de otro Estado.

Por un lado, la ley humana va a representar el lado universal de la eticidad, porque al ser la ley escrita de los hombres, muestra el mutuo acuerdo que hay entre todos los ciudadanos libres para el bien común. Por otro lado, la ley divina va a representar el lado particular de la eticidad, porque de ella van a emerger los ciudadanos, que a su vez van a sostener la ley humana. De esta forma, vamos a ver cómo éstas dos leyes forman una unidad entre la familia y el Estado, es decir, entre lo subjetivo y objetivo, con lo cual forma la primera

[3] G.W.F. Hegel *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio*. Trad. Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid, 2005, § 519, p. 541.

esfera ética, siendo ésta, toda verdad de la realidad social.

En un tercer momento, Hegel examinará a la sociedad griega y nos mostrará cómo se mantiene la armonía y equilibrio en su totalidad. Cuando Hegel piensa la *eticidad* del mundo antiguo, nos deja ver cómo la dialéctica funciona dentro de sí. Así estas dos leyes que se oponen y se complementan entre sí, al mismo tiempo se mantienen y existen por la participación activa de los individuos. Aquí vamos a encontrar una doble dinámica en la relación entre los individuos y sus leyes. Puesto que uno no puede existir sin el otro, ni se pueden sostener por sí solos, tienen que estar unidos por una relación en la que se complementen. De este modo vemos cómo se va tejiendo una cadena, con la cual está enlazado lo universal con la particular y las leyes con la acción individual.

Las estructuras de organización social se transforman desde su interior, es decir, desde el actuar de los individuos. Al cambiar dicha estructura organizacional cambian la forma de familia, instituciones, la forma de apropiación del mundo, el trabajo, la política, la estructura socio-económica, etc., haciendo que dicha sociedad pase de un momento espiritual a otro. El espíritu, con otra configuración, ha logrado subsumir el momento anterior, al mismo tiempo que abre una brecha de cambio y de contradicción en sí misma, que va a permitir su propio despliegue y posibilidad de transformase de nuevo. Hegel utiliza el concepto de sustancia para explicar este movimiento: "El espíritu es sustancia, es identidad inmediata consigo mismo. Es el en sí absoluto porque es el concepto real. Pero por lo mismo no se queda en un mero en-sí inerte. Se mueve a sí mismo, pero no se engendra en soledad, sino a través de la acción común."[4] De este modo vemos como las sociedades se van transformando a través de la acción de los individuos en conjunto.

Ley divina y ley humana en la *bella eticidad* de Hegel

Para Hegel, la familia va a ser la comunidad ética natural, en

[4] Valls Plana, Ramón. *Del yo al nosotros, Lectura de la fenomenología del espíritu de Hegel*, Editorial PPU, Barcelona, 1994, p. 215.

donde lo natural va más allá de lo meramente biológico. Al nacer los individuos, que emergen en el núcleo de una familia, están protegidos por las leyes divinas. En la familia los niños van a recibir educación en el interior de los hogares, y su formación dependerá de su sexo, pues cada uno es educado de manera distinta. Cuando los hijos alcancen la mayoría de edad, en el caso de los varones saldrán a cumplir las obligaciones públicas de la *polis*, mientras que las mujeres se ocuparán de los labores que conciernen al interior de las casas. Tenemos que tener en cuenta que los hijos desde pequeños tienen una educación en relación al lugar que ocuparan en la sociedad, por lo tanto, no se educa de la misma manera al varón que a la mujer, ya que la estructura de la sociedad, depende de los deberes y acciones que se asignan a los individuos según su género.[5]

En la familia griega vamos a encontrar varios factores de suma importancia para la conservación de la totalidad de la esfera ética. La familia va a estar contenida por el afecto, la riqueza, la educación a los hijos y el culto a los muertos, con lo cual podemos decir que en la familia no sólo se encuentra el aspecto natural, sino también el espiritual y lo ético. Cabe resaltar que, con el culto a los muertos, la familia va a servir al *espíritu*, elevando al individuo hasta lo universal, es decir, hasta el espíritu de la humanidad, pues lo lleva más allá de la muerte misma. Como podemos ver, la familia es un agente ético y por lo tanto, su fundamento no sólo puede estar asentado en el sentimiento o en el afecto, pues éste es algo temporal y contingente, y por lo tanto las relaciones entre los integrantes de la familia se verían afectadas y disueltas en cuanto desapareciera el amor. Esto no quiere decir que no había ningún afecto entre los familiares, sino que la familia como institución ética no puede depender sólo del amor para subsistir. No obstante, el amor es de suma importancia para la esfera de la familia, ya que, a través de éste los miembros de la familia no se ven como agentes particulares y aislados, sino que se identifican como parte de un todo. En este sentido "La familia es considerada como una totalidad concreta en donde el individuo se

---

[5] La ley humana y la ley divina se van a complementar entre sí, porque tanto el hombre como la mujer, cada uno en sus acciones y obligaciones correspondientes, van a sostener toda la esfera ética social del mundo griego.

reconoce por entero, identificándose con dicha totalidad".[6] De ahí que la familia sea un ente natural y ético al mismo tiempo.

Por otra parte, la familia al ser ética tiene que negarse a sí y quedar por encima de ella misma. Dicha negatividad está relacionada con la educación a los hijos, pues bajo el cuidado de la ley divina, los varones son educados para cuidar de la ley humana y no de la divina.[7] Con esta educación, el varón actúa y es parte de una sociedad, dejando de ser sólo miembro de la familia, para convertirse en un ciudadano más. En este sentido, el hijo varón, al ser partícipe de una comunidad política, hace que la ley divina se realice en el seno de la familia, mientras él actúa en el seno de la *polis*. Con la educación a los hijos vemos un movimiento muy importante dentro de la familia, porque es lo que va a sostener a la ley humana, al mismo tiempo que la familia va a encontrar su universalidad ética y su auto-realización con la transición que los hijos varones hacen de la ley divina a la ley humana. De esta manera, la separación existente de las leyes se va a ver desde el ámbito de la familia a través de la educación, así el varón se formará de una manera diferente a la de su hermana, pues ambos tendrán un lugar distinto y especifico que los va a distinguir dentro de la totalidad.

Es importante señalar que, en un primer momento, los dos hermanos son educados de la misma forma, pero llega un momento en que la educación se va a separar en dos polos. Por un lado, el varón va a tener más conocimientos, porque su educación tendrá que ser más rica en las bellas artes, en la escritura y en las ciencias de la época; mientras que a la mujer se le va a educar para el cuidado de la familia, las costumbres, las tradiciones y el culto a los dioses. Así es cómo el varón se educa para el Estado, mientras la mujer se educa para la familia. Con esto, también podemos decir que la realidad ética griega se engendra en la determinación y en la división puesta

---

[6] Eugenio Trías, *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel,* Anagrama, Barcelona, España, 1981, p. 70.

[7] La educación para los varones se llevaba a cabo en las escuelas. "La escuela griega formaba parte de la vida pública. Tenía como escenario la palestra y el gimnasio, ya que el gimnasio era una segunda plaza pública a la que todo el mundo tenía acceso y donde no era gimnasia lo que se hacía." Philippe Ariès y Georges Duby, *Historia de la vida privada 1,* Taurus, Madrid, 2001, p. 34.

de las tareas de la sociedad, las cuales se reparten entre el hombre y la mujer, elevando tal división a un significado ético. Gracias a esto encontramos un equilibrio inquebrantable entre las dos leyes.

Para que la esfera ética de la familia pueda auto-crearse, necesita una parte positiva y una negativa, la parte negativa la encontramos en la educación de los hijos[8], mientras que la parte positiva, Hegel la encontrará en el culto a los muertos, pues éste es un aspecto espiritual de la familia. Para Hegel el rito mortuorio, que los griegos realizaban, tiene una asociación más religiosa que natural, pues, está relacionado con los decretos de los Dioses, por lo que está únicamente vinculado a la ley divina. Con este culto se despoja a la muerte de todo lo natural y biológico haciendo que el individuo no desaparezca del todo de la familia ni del mundo. De esta manera, el rito que hacen las mujeres dentro de la familia, eleva al individuo a la universalidad del espíritu. Hegel dice que:

> La familia aparta del muerto esta acción de la apetencia inconsciente y de las esencias abstractas que lo deshonra, pone su obrar en vez de aquella y desposa al pariente con el seno de la tierra, con la imperecedera individualidad elemental; con ello lo hace miembro de una comunidad que, más bien domina y mantiene sujetas las fuerzas de las materias singulares y las bajas vitalidades que trataban de abatirse sobre el muerto y de destruirlo.[9]

En este sentido, la familia representa la sustancia ética como servicio a la sociedad, pues el único servicio que puede dar la familia como totalidad al individuo, es el ritual mortuorio, porque niega su naturalidad al mantenerlo vivo más allá de la muerte del cuerpo. Así,

---

[8] Esta negatividad de la esfera ética de la familia está relacionada con la educación a los hijos, pues bajo el cuidado de la ley divina, los varones son educados para cuidar la ley humana. A partir de la educación que recibe el hijo, éste puede actuar dentro del ámbito social, con lo cual deja de ser sólo miembro de la familia, para convertirse en un ciudadano de la *polis*. El hijo, al ser partícipe de una comunidad política, hace que la ley divina se realice en el seno de la familia, mientras él actúa en el seno de la ley humana , es decir, en la *polis*. Los hijos, que en un primer momento pertenecen al ámbito familiar, son la base que sostiene a la ley humana. Es por ello que, la familia va a encontrar su universalidad ética y su auto-realización con la transición de los hijos varones de la ley divina a la ley humana.

[9] G.W.F. Hegel. *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1966, p. 266.

la familia convierte al individuo en algo más que un cuerpo.

La propiedad y la riqueza son dos características muy peculiares de la familia. Ésta sirve para satisfacer la vida de todos los familiares, pero no sólo pertenece a la ley divina, sino que también es parte de la ley humana, ya que, en Grecia, el ateniense al adquirir riquezas para él y su familia, al mismo tiempo está fortaleciendo la parte económica del Estado. Como podemos ver, las riquezas y las propiedades están vinculadas con la familia y con el Estado, porque sirve a los dos.

La tragedia de *Antígona* de Sófocles

Para Hegel la tragedia de *Antígona* de Sófocles va a representar la caída del mundo antiguo. A partir de una serie de determinaciones, Hegel nos muestra cómo el equilibrio social, que había en la bella *eticidad*, se desmorona a través de la acción de sus propios personajes. Con el fin de realizar una vinculación completa entre la *Antígona* de Sófocles y la filosofía hegeliana, este apartado se dividirá en tres partes para lograr realizar una vinculación completa entre la *Antígona* de Sófocles y la filosofía hegeliana. En la primera parte, daremos un preámbulo de la tragedia para colocarla en su contexto; en la segunda parte veremos un análisis de los elementos más importantes de *Antígona*; y para terminar, se realizará la vinculación del primer apartado del espíritu en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel con la tragedia de *Antígona* de Sófocles.

Primera parte. *La tragedia*. Para entender de una manera más amplia la obra de *Antígona*, hay que recurrir a textos anteriores y reconstruir la historia completa. *Antígona* tiene como punto de partida ciertas relaciones familiares:[10] Creonte era hermano de Yocasta, la esposa de Layo. Después de la muerte de Layo, a Creonte le corresponde el trono de Tebas, pero con la aparición de Edipo, que salva la Ciudad, el pueblo lo reclama como su rey, poniendo en segundo término los derechos al trono de Creonte (hasta este

---

[10] Muchas de las referencias externas a la propia obra de Sófocles están extraídas de Graves, Robert. *Los mitos griegos, Vol. 2*, tr. Esther Gómez Parro, ed. Alianza, Madrid, 2001, pp. 16-24.

momento nadie sabe que Edipo es hijo del rey Layo). Edipo acepta el trono, e ignorando su origen desposa a la mujer de Layo, es decir, su propia madre, con la cual, años más tarde, tendrá cuatro hijos, dos varones, Eteocles y Polinices, y dos mujeres, Ismene y Antígona. Edipo al descubrir su origen, se saca los ojos y Yocasta se da muerte a sí misma, ahorcándose.

Después de la tragedia de Edipo, nuevamente llega el momento del ascenso al trono de Creonte, pero éste sólo reinará en Tebas hasta que los hijos de Edipo cumplan la mayoría de edad. Al crecer Eteocles y Polinices, poseen el mismo derecho legítimo de acceder al trono, pues al ser varones, ambos tienen un derecho equivalente. Es por ello que hacen un pacto, en el cual deciden que cada uno va a gobernar un año. Pero Eteocles una vez en el poder niega a su hermano su derecho al trono y lo destierra de la Ciudad. A causa del acto deshonesto de Eteocles, Polinices se dirige a Argos, en donde desposa a la hija del rey Adrasto y forma una alianza para regresar a Tebas a reclamar el trono. En una de las puertas de la cuidad de Tebas se enfrentan estos dos hermanos y como consecuencia de dicho acto, la muerte los encuentra a ambos. A partir de este hecho, el trono pertenece nuevamente a Creonte, el cual ve de nuevo todas sus aspiraciones realizadas. Sin embargo, cuando muere Eteocles y Polinices, Creonte prohíbe a todos los ciudadanos de Tebas ofrecer los cultos mortuorios correspondientes a Polinices, porque éste al atacar a Eteocles con un ejército extranjero, traiciona a su pueblo y debe ser castigado. Por este motivo, Creonte deja el cuerpo de Polinices ya inanimado a los perros y buitres y prohíbe que cualquier persona se le acerque. Pero Antígona, que sigue la ley que dictan los dioses, desobedece a Creonte para otorgar los ritos mortuorios a Polinices y que éste pueda pasar al mundo de los muertos. En consecuencia, cuando los guardias sorprenden a Antígona enterrando el cuerpo de Polinices, la apresan y la llevan ante Creonte, el cual va a castigarla con la pena de muerte, por desobediencia a sus decretos, es decir, a la ley humana. Antígona es llevada a una cueva donde es encerrada, pero Hemón, que es hijo de Creonte y prometido de Antígona, sale del palacio para salvar a su amada. Sin embargo llega tarde y no logra rescatarla, porque ésta se ha quitado la vida antes

de que llegara. Hemón al ver a Antígona muerta, también se quita la vida, quedando junto al cuerpo de su amada antes de que Creonte pueda evitarlo. Mientras tanto en el palacio, Eurídice, esposa de Creonte y madre de Hemón, se entera por un mensajero de la muerte de su hijo y ella también se quita la vida. La tragedia termina con el lamento de Creonte por la muerte de toda su familia.

Con la muerte de Hemón y de Eurídice, el destino alcanza a Creonte y ahora éste verá lo que antes no podía ver, pasará del no saber al saber, y emergerá de él la autoconciencia de su propio actuar en el mundo. Ahora Creonte se sabe responsable de la muerte de Antígona, de su hijo y de su esposa, como consecuencia de sus propios actos. Su dictado ha sacrificado a su familia, pero ha salvado la Ciudad, según la ley humana, pues la ha protegido hasta sus últimas consecuencias.

Segunda parte. *Análisis de los elementos más importantes de la obra de Antígona*. Creonte, para proteger la ley humana, no solo va a deshonrar a Polinices sino que va a trasgredir la ley divina; ley eterna y no escrita, que prescribe el culto a los muertos. Así, cada personaje principal, desde el lugar que le corresponde en el mundo, va a poner en oposición las dos leyes de la Ciudad, dando como resultado el desequilibrio entre ambas leyes.

En la obra podemos ver que el corifeo se dirige a Antígona, tras la sentencia que le ha dictado Creonte, con las siguientes palabras: "Llegando a las últimas consecuencias de tu arrojo, has chocado con fuerza contra el elevado altar de la Justicia, ¡oh hija!" [11] El coro hace mención a la justicia que impera en las leyes humanas, con lo cual se puede ver una clara oposición con la ley divina, pues realizar el culto a los muertos es lo que dictan las leyes de los dioses y es por lo que Antígona ha sido juzgada. En este sentido, Antígona no ha sido juzgada por la justicia divina, pero sí por la humana. No obstante, la oposición entre ambas leyes no es únicamente el resultado de la acción de Antígona que desobedece los dictados de Creonte, el cual representa la ley humana. Dicha oposición es el propio resultado del despliegue de ambas leyes. El coro nos dice que las leyes humanas no deben contradecir a las leyes divinas, para que éstas guarden

[11] Sófocles, "Antígona", en *Tragedias*, Gredos, Madrid, 2000, p. 109, vv. 853-855.

el equilibrio perfecto que da armonía a la sociedad. Así las leyes humanas y las leyes divinas deben cumplirse ambas por todos los habitantes, pues al quebrantar cualquiera de las dos, el equilibrio ético se desmorona. Pero ¿qué ocurre cuando al cumplir una de las leyes significa ir en contra de la otra?

En la tragedia griega vemos cómo Creonte y Antígona al otorgar un cumplimiento respectivo de las leyes, también causan una contraposición interna a la totalidad y con ella, la propia disolución de la *bella eticidad*. La fuerza del poder de Creonte se va a enfrentar con la fuerza de la vida interior de Antígona. Tras la acción de ambos, las leyes se contradicen y el sistema de las leyes que rige la comunidad deja de sostenerse, es decir, deja de fundamentarse entre sí. Esto se hace manifiesto en las palabras que dirige Creonte a su hijo Hemón: "…hay que ayudar a los que dan las órdenes y de ningún modo dejarse vencer por una mujer. Mejor sería, si fuera necesario, caer ante un hombre, y no seríamos considerados inferiores a una mujer."[12] A partir de pasajes como este en la obra de Sófocles, se puede llegar a afirmar que la posición de Creonte está guiada por el egoísmo y la soberbia, reduciendo así el conflicto entre las leyes como un conflicto meramente personal. Contrario a esto, y siguiendo a Hegel, me atrevo a afirmar lo opuesto: la posición de Creonte está determinada por un mandato perteneciente a las leyes humanas, ya que a Creonte, como Rey de Tebas, le corresponde cuidar de la Ciudad y de la ley humana. Con ello se descarta un problema meramente personal entre él y Antígona o incluso entre él y Polinices. Cabe recordar que Polinices había traicionado a la patria cuando invadió la Ciudad con un ejército extranjero, lo cual, lo hace un enemigo de la Ciudad y no sólo de Creonte. Considerando esto, por supuesto que se puede sostener implícitamente cierto rencor e irá de Creonte hacia Polinices o incluso a hacia toda su familia. Pero creo que es más importante considerar que el conflicto va más allá de la mera manifestación de particularidad de Creonte, ya que la prohibición de dar sepultura a Polinices, no es una mera orden arbitraria, dicho dictado está guiado por la tradición de la Ciudad,

[12] *Ibídem*, p. 102, vv. 678-681.

porque así se procedía en aquella época con los enemigos de la comunidad política.

Con esto quiero decir que Creonte no es aquel hombre, que, por amor propio, luchar contra una mujer, sino aquel hombre que es Rey y le corresponde cuidar de las leyes humanas, más que ningún otro hombre de la sociedad. Con lo anterior podemos ver cómo las leyes se contraponen entre sí, por sí mismas. De ahí que Creonte al castigar a Antígona, no sólo sigue las leyes humanas, sino que también pisotea los honores debidos a los Dioses, al negar el derecho de Antígona a realizar el rito mortuorio a su hermano. Al ver que las leyes ya no se complementan, sino que se oponen entre sí, surge la disolución de aquella armonía que se vivía en el mundo antiguo.

Tercera parte. Vinculación del apartado "El espíritu verdadero, la eticidad" en Fenomenología *del Espíritu* de Hegel con la tragedia de *Antígona* de Sófocles. Para Hegel:

> El espíritu, la sustancia y la esencia [Wesen] universal igual a sí mismo y permanente, el espíritu es el inamovible y siempre firme y nunca disuelto, es el hacer de todos, y también el fin y objetivo de todos. Esta sustancia es asimismo la obra universal (la obra general, la obra de todos) que se engendra mediante el hacer de todos y de cada uno, como unidad e igualdad de ellos, pues ella es el ser para sí, el sí-mismo.[13]

Es decir, para este pensador, el espíritu es aquello meramente humano que surge de la acción humana y siempre se mueve a través de ella, es lo inamovible en el sentido que es el movimiento que nunca deja de moverse, infinito en sí mismo y que siempre se transforma a sí desde su interior, es decir, desde la acción humana. El espíritu, que se niega y afirma a sí en un mismo movimiento, nunca se disuelve, es eterno e infinito, lo único que pasa en sí, es que se auto-transforma. El espíritu en tanto que es sustancia es la obra universal, el resultado de toda la acción colectiva humana, es por ello que no es extraño que quien sea el motor de todas las transformaciones del espíritu, sean los individuos mismos cuando actúan en el mundo. Con la auto-transformación de sí, el espíritu se disuelve para volverse a formar,

[13] G.W.F. Hegel. *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1966, p. 538.

negando la anterior, pero al mismo tiempo preservándolo, es decir, subsumiendo lo anterior. En este sentido, el espíritu es un ser real, vivo y siempre activo.

El espíritu, siendo el proceso por el cual la sociedad se realiza y se niega a sí misma a través de la acción de los individuos, es mostrado por Hegel de manera dinámica en varios momentos con distintas obras literarias, las cuales dejan ver a través de ellas la cultura de cierto pueblo en un cierto momento histórico. Es por ello que este filósofo toma la tragedia de *Antígona* para representar el primer momento del espíritu, el mundo antiguo, y más específicamente cómo se transforma este mundo cuando se llega a la disolución del equilibrio que imperaba. Cuando nos familiarizamos con esta tragedia, vemos cómo el actuar de todos y cada uno de los personajes depende de las leyes establecidas por la Ciudad. Todos los personajes pretenden preservar el orden y la armonía característica de la *polis* griega, a través del lugar que le corresponde a cada uno en el mundo; y por ende, el actuar que cada uno tiene desde ese lugar. Los hombres y mujeres que pertenecían a este mundo antiguo, sólo podían actuar desde uno de los dos extremos de las leyes, ya sea desde la ley divina o desde la ley humana, con lo cual toda acción se tornaba unilateral. Como vemos en la obra de *Antígona*, para los personajes es difícil ver claramente el otro extremo de la ley, es por ello, que tanto Antígona como Creonte, sólo pueden actuar desde su lugar que les corresponde en el mundo. Para Creonte, Antígona ha perdido la cordura y su respeto de las leyes divinas aparece como un mero capricho: Por el contrario, para Antígona, Creonte actúa de manera tiránica, impía y unilateral a causa de la ira que tiene contra su familia. La tragedia se efectúa cuando los personajes son conscientes de que han trasgredido las leyes, a través de su propio actuar, y que no tenían otra opción.

Disolución de la bella eticidad

Para los ciudadanos de la antigüedad todo el sentido de su existencia emanaba de la patria, las leyes y las costumbres que los regían. En

aquella época era imposible que hubiera una noción de autonomía individual proporcionada por la singularidad, por este motivo en el mundo antiguo surge un equilibrio casi inquebrantable, ya que cada ciudadano tenía su propio lugar en el mundo y actuaba de una u otra manera según su posición en el todo, con el fin de preservar el orden colectivo que se había alcanzado. Hegel lo expone de la siguiente manera:

> En la edad antigua, la bella vida pública era la costumbre de todos; la belleza constituía la unidad inmediata de lo universal y lo particular, una obra de arte en la que ninguna parte se separa del todo, sino que es una unidad genial del sí mismo que se sabe a sí mismo y de su presentación.[14]

Sin embargo, podemos ver que la *bella eticidad*, sólo es uno de los momentos del espíritu; y que la acción humana lo llevará a su propia negación y con ello a su disolución y a su propia transformación. La negatividad del *ethos* siempre va a emanar de la actividad humana, en este caso, la acción será el propio motor interno de la esfera ética, con la cual se transforman las estructuras sociales, las leyes establecidas y la forma de libertad. La actividad humana es la que da lugar la contradicción del espíritu en sí mismo y el paso a otro momento.

A través de la tragedia de *Antígona*, Hegel va a ilustrar cómo la acción de los ciudadanos, guiada por sus propias leyes, hace que irrumpa la figura de singularidad en el mundo objetivo. El ciudadano con su propio actuar logra tener otra concepción de sí, del otro y del todo. Ahora el ciudadano se particulariza y qué se sabe distinto ante el mundo. Al mismo tiempo, podemos decir que el rompimiento del mundo antiguo surge a partir de la negación del espíritu desde su interior, con lo cual hay una transformación tanto del espíritu en su totalidad como de sus partes, es decir, de los ciudadanos. La acción de Antígona y Creonte va a llevar consigo singularidad al confundir lo bueno y lo malo a partir de lo fundado, quebrantando las leyes y transformando el orden social establecido. La trasgresión de las leyes nos muestra la transición de una forma de particularidad a otra, así

[14] G.W.F. Hegel. *Filosofía Real*. FCE, México, 1984, p. 215.

podemos ver que Creonte y Antígona después de trasgredir la ley ya no vuelven a ser el mismos. Como podemos ver, Antígona y Creonte van a actuar desde su unilateralidad, pues actúan desde su ignorancia del otro extremo de la ley. Esto ocurre porque los hombres al pertenecer a la ley humana y las mujeres a la ley divina, sólo pueden intuir la unidad de las dos leyes, pero no saberla, porque sólo dan servicio a una de ellas, no al todo. Antígona que es participe de sólo un lado de la totalidad, desconoce el otro extremo y el equilibrio que hay entre una ley y la otra y lo mismo le sucede a Creonte con la ley divina, pues al actuar desde la ley humana, hace que el Estado pase por encima de las leyes de los dioses, provocando el desorden de lo establecido y la ruptura de su mundo ético. En la tragedia ninguno sabrá el alcance que tiene su desobediencia, hasta que se consume su propio acto y el destino los alcance. De esta manera, en el actuar de cada personaje, hay un intento de proteger la ley a la que pertenecen, con lo cual, sin darse cuenta estarán transgrediendo la ley opuesta.[15] El rompimiento del equilibrio ético hace que las leyes se anulen:

> Aquella que pertenece a la ley divina sólo contempla en el otro lado un acto de fuerza humana y contingente; y por su parte, la que corresponde a la ley humana ve en el otro la tozudez y la desobediencia del ser para sí interior, pues las órdenes emanadas del gobierno son el sentido público universal expuesto a la luz del día, mientras que la voluntad de la otra ley es el sentido subterráneo, retacado en el interior, que en su ser allí se manifiesta como voluntad

[15] "El error tiene una carga moral especialmente severa en un área vital de la existencia humana: la que respecta a las relaciones con los dioses. en la tragedia, así como en Homero, ignorar a los dioses es una de las peores cosas que podemos hacer." En el mismo sentido de la cita anterior, más adelante la autora dice que: "No seguir las leyes divinas es autodestructivo. No manifestarse dentro de los límites que los dioses establecieron para el pensamiento de los mortales, límites cuya infracción ellos castigan. Los seres humanos están -deben estar- relacionados entre sí", y en la antigüedad todas las relaciones humanas incluyen honrar a los dioses. En este sentido, "Un mortal contra un dios es el centro de esas imágenes de conducta «demente». Negarles reconocimiento a los dioses es oponerse a ellos y combatirlos. La oposición de un mortal a la divinidad es demente, y también el peor error que se pueda cometer. La locura es al mismo tiempo, una transgresión humana a la ley divina y el castigo por ella; representa y a la vez castiga la ofensa a los dioses." Ruth Padel, *A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y trágica,* Sexto Piso, México, México, 2005, p. 30, 302 y 205.

> de la singularidad y que en contradicción con la primera es el delito.[16]

Según Hegel, la tragedia de Antígona, manifiesta el conflicto principal de la antigüedad: la oposición entre las esferas que constituyen la realidad ética, en la cual vemos la dialéctica hegeliana en movimiento. La esfera ética está constituida por un lado por el Estado, como la vida ética universal, y por el otro lado, por la institución de la familia, como manifestación de la vida particular. La esfera ética social lleva consigo la unidad de estos dos polos y se mueve de tal forma, que, en un primer momento, estas dos partes van a aparecer como una unidad inquebrantable, que se complementan entre sí a la perfección; mientras que en un segundo momento, estos dos polos se verán opuestos entre sí, con lo que se verá desquebrajada la unidad inicial. En este sentido, la tragedia surge para Hegel bajo la forma de una necesidad "terrible" y "aplastante", que se relaciona con el destino de los mismos hombres y mujeres, realidad universal, que éstos ignoran a la hora de actuar, pues desde su unilateralidad es imposible alcanzar a ver por completo, todas las consecuencias que puede traer su acción. Consecuencias que se verán manifestadas en momentos posteriores al actuar humano, con lo cual no sólo hay una transformación del mundo, sino también del individuo mismo que actúa. Así es como la acción de los personajes de la tragedia de *Antígona* los lleva a chocar con una realidad desconocida (el desmoronamiento de su orden ético), los lleva a ser conscientes de aquello que se impone sobre su propio actuar y los aniquila. Para los griegos, este fenómeno es el destino o la tragedia.

Es por ello que Antígona y Creonte al seguir las leyes establecidas por la Ciudad, cada uno desde el lugar que le corresponde, van a provocar, con su propia acción, que las leyes de la Ciudad se contradigan entre sí. Así vemos que, a través de la acción humana que sigue los preceptos de la época, surge una oposición inherente entre sus propias leyes, esto se ve más claro en las palabras de Antígona, al ser llevada ante Creonte por su desobediencia:

> No fue Zeus el que los ha mandado publicar, ni la Justicia que vive

[16] G.W.F. Hegel. *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1966, p. 274.

> con los dioses de abajo la que fijó tales leyes para los hombres. No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Éstas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron. No iba yo a obtener castigo por ellas de parte de los dioses por miedo a la intención de hombre alguno.[17]

Cuando Antígona actúa, desobedeciendo la ley que ha impuesto el rey, no puede ver más allá de los deberes que tiene que cumplir como hermana de Polinices, es decir, desde el lugar que le corresponde en su mundo. Antígona, aunque no puede ir más allá de su saber particular, sabe que hay dos clases de leyes: las leyes eternas e inmutables de los dioses, y las leyes escritas y positivas de los hombres, también sabe que las leyes no se pueden ignorar entre sí, sin embargo, se le presentan como ajenas y separadas. Ante esta separación de las leyes, por la oposición que se le presenta entre ellas, Antígona prefiere incurrir en el castigo de los hombres, antes que transgredir la ley divina, para la cual fue educada. Es por ello que desde la dialéctica hegeliana, según Grave: "Las diferentes potencias de una misma sustancialidad ética (las leyes de la ciudad) son las que, al asumirse en una unilateralidad para sí completa, propician la colisión de los caracteres individuales. Los fines de estos son legítimos pero, en su oposición, cada uno sólo puede cumplirlo negando al otro."[18] En la tragedia de *Antígona*, desde el primer momento en que se contrapone la ley divina con la ley humana, se crea un ambiente de inconformidad, de injusticia y de irrealidad, porque desaparece la armonía en la Ciudad. Éstas al ser las protectoras de las leyes de los dioses, se van a revelar en contra de la ley humana. La *polis,* al no soportar dicha rebelión de las familias, va a desaparecer como tal. De esta manera es como la bella eticidad, con la acción consumada de las subjetividades y la contradicción de las leyes, llega a su fin. De donde resulta que, el destino de la ética griega viene a terminar con la armonía y el equilibrio de la Ciudad de Tebas.

---

[17] Sófocles, "Antígona", en *Tragedias*, ed. Gredos, Madrid, 2000, p. 92, vv. 449-459.

[18] Crescenciano Grave. "El conflicto trágico de la estética de Hegel. Ideas y valores", en *Revista colombiana de Filosofía*, vol. 56, núm. 133, Universidad Nacional de Colombia, Colombia, 2007, p. 68.

Lo que Hegel nos deja ver, es que ninguno de los personajes ha triunfado sobre el otro, es decir, no hay momento semejante en la obra en el que uno haya escapado del castigo. Lo que se ve en la tragedia, son dos leyes negándose entre sí, mediante la acción de los representantes de cada una de las leyes. Asimismo, con la cancelación de la ley humana y la ley divina, se disuelve todo el equilibrio que imperaba en la sociedad griega. De esta manera, comienza el lento camino de aceptación de la pérdida de la bella eticidad, al mismo tiempo que se van consolidando las condiciones necesarias para que surja el reconocimiento por parte de la ley de la ciudad, de la individualidad, representado en su esplendor antiguo por al Imperio Romano y la subjetividad de hombres y mujeres.

Bibliografía

— ACOSTA, María del Rosario (2008). "Tragedia, política e historia: una lectura de la filosofía hegeliana de juventud", en *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy*, Universidad Nacional de Colombia, Colombia, 2008, pp. 168-196.

— ARIÈS, Philippe y Georges Duby. *Historia de la vida privada 1. Imperio romano y antigüedad tardía,* tr. Francisco Pérez G., Taurus, Madrid, 2001, 421 pp.

— CANTARELLA, Eva. *Greek Law and the Family. A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds,* Wiley-Blackwell, Malaysia, India, 2011.

— GHUL, Ernst y Wilhelm Koner. *Los griegos: su vida y costumbres*, trad. María Jesús Sevillano Ureta, EDIMAT, España, 1986, 400 pp.

— GRAVE, Crescenciano. "El conflicto trágico de la estética de Hegel. Ideas y valores", en *Revista colombiana de Filosofía*, Vol. 56, Núm. 133, Universidad Nacional de Colombia, Colombia, 2007, pp. 57-78.

— GRAVES, Robert (2001). *Los mitos griegos, Vol. 2*, tr. Esther Gómez Parro, ed. Alianza, Madrid, 2001, 545 pp.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofía Real*, trad. José María Ripalda, FCE, México, 1984, 486 pp.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roses, FCE, México, 1966, 483 pp.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio,* tr. Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid, 2005, 630 pp.

— HIPPOLYTE, Jean. *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, trad. Francisco Fernández Buey, Península, Barcelona, 1974, 564 pp.

— OSBORNE, Robin. *The Short Oxford History of Europe Classical Greece*. Oxford University Press, New York, 2000, 288 pp.

— RENDÓN, Carlos. "El Estado o la realidad de la eticidad en la filosofía política de Hegel", *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy*, Universidad Nacional de Colombia, Colombia, 2008, pp. 55-72.

— SÓFOCLES. "Antígona", en *Tragedias*, tr. Asella Amamillo, Gredos, Madrid, 2000, pp. 69-127.

— TRÍAS, Eugenio. *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Anagrama, Barcelona, 1981, 233 pp.

— VALLS-PLANA, Ramón. *Del yo al nosotros. Lectura de la fenomenología del espíritu de Hegel*, Editorial PPU, Barcelona, 1994, 323 pp.

— VIDAL-NAQUET, Pierre (2004). *El espejo roto, tragedia y política en Atenas en la gracia antigua*, ABADA, Madrid, 2004, 80 pp.

MEMORIA, ¿DEPOSITARIA O HACEDORA DE HISTORIA?

Zaida Verónica Olvera Granados

En *La memoria, la historia, y el olvido* Paul Ricœur puso de relieve, entre otras cosas, hasta qué punto la confusión entre la memoria y la imaginación ha persistido en la filosofía y cómo ésta ha determinado la comprensión de la memoria histórica[1]. Dicha confusión ha dado origen a las siguientes interrogantes que preguntan por el alcance cognitivo del recuerdo: ¿es nuestro recuerdo una imagen producto de las licencias poéticas de nuestra imaginación? ¿Son acaso los recuerdos invenciones arbitrarias o copias fieles de lo pasado en las que podemos confiar? Si no son ninguna de las dos cosas ¿son, entonces, representaciones con un valor epistemológico estable pero inferior al conocimiento empírico inmediato? O ¿puede el recuerdo ser capaz, obedeciendo a un proceso más *objetivo*, de ofrecernos conocimientos fidedignos respecto del pasado? Esta última opción apunta a la definición *representacionalista* de la historia.

Sin embargo, en el contexto de la filosofía hegeliana, todas estas preguntas a las que Ricœur alude parecen inadecuadas. En lo que sigue intentaré mostrar el porqué de esta inadecuación mediante la distinción entre la representación y la memoria pensante. Tomaré la epistemología de Hegel como guía para una lectura de su filosofía de

[1] Paul Ricœur. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris, p. 26.

la historia y rastraré el hilo argumentativo que permita asentar que el representacionalismo histórico, si bien juega un papel (limitado) en la concepción global de la historia hegeliana, se contrapone al poder *pensante* o libertad teórica que Hegel le atribuye a la memoria propiamente dicha, en donde el recuerdo [*Erinnerung*] cobra un valor epistemológico decisivo que contribuye al conocimiento filosófico de la historia.

Con Max Winter[2], sostengo que Hegel propone una filosofía de la historia no-representacionalista cuya base se encuentra en la teoría del conocimiento desplegada a lo largo de las reflexiones hegelianas sobre el espíritu teórico. No obstante, a pesar de que concuerdo con el planteamiento general de Winter, estableceré además una distinción, dentro del propio concepto de memoria, entre memoria mecánica y memoria libre. En esta distinción se encuentra la clave para la comprensión de lo que la filosofía de la historia *conoce.* La estrategia que sigo a continuación consiste en mostrar esta distinción, y la previa distinción entre imaginación y memoria, en dos niveles: el primero será el propiamente epistemológico mientras que el segundo será el histórico.

Nivel epistemológico

Antes de analizar el concepto de memoria propiamente dicho es necesario abordar el de "recuerdo". El recuerdo o *Erinnerung*, es un concepto hegeliano fundamental para explicar los diversos grados cognitivos que la inteligencia posee. Hegel insiste constantemente en la terminación de esa palabra, es decir, en el -*innerung,* para subrayar que el recuerdo no sólo es un contenido sino la función interiorizante de la inteligencia.

Al recuerdo se lo disputan dos funciones mayores de la inteligencia, a saber, la imaginación y la memoria, y es por ello que la confusión entre ambas, aludida con Ricœur, podría surgir. Pero la valencia epistemológica, digámoslo así, del recuerdo, se determina

---

[2] Max Winter. „Hegels nicht-repräsentationalistische Erkennntnistheorie der Geschichte" en *Hegel–Jahrbuch*, n. 19, 2013, pp. 109-114.

para Hegel en función de su alianza con una u otro momento de la inteligencia. Será necesario observar su función en ambas formas de ser de la inteligencia para determinar el carácter no representacional de la historia filosófica.

El recuerdo, como aliado de la memoria, tiene como tarea retener los significados de las palabras. A este nivel del desarrollo de la inteligencia, los significados de los signos creados por la imaginación son externos. Esto quiere decir que el significado todavía se define por ser lo que relaciona un signo con una referencia externa o bien, lo que Hegel llama "cosa"[3]. Por eso el recuerdo de la memoria propiamente dicha consistirá, precisamente, en interiorizar —*erinneren*— o "recordar" dicha exterioridad.

Mediante este recordar, las palabras pierden toda relación con los vestigios de "objetividad" todavía presentes en el contexto del signo. Dicho de otra manera, con el recuerdo de la memoria el signo cesa de designar la "cosa", designación en la que le iba su poder significante. La palabra, a la que Hegel se refiere a este nivel como "nombre", adquiere significado en la memoria ya no a través de la referencia a la "cosa" sino gracias al establecimiento de una relación entre otros nombres. A través del recordar aliado de la memoria, ésta adquiere el carácter de reproductiva pues, como sostiene Hegel: "[…] reconoce en los nombres la cosa y con la cosa, los nombres, sin [necesidad] de intuición ni de imagen."[4]

En tanto que memoria reproductiva la inteligencia alcanza un grado de purificación tal, que ya no es posible hablar de la contraposición entre sujeto y objeto, es decir, ya no es posible hablar de un dominio externo y ajeno a ella. Es como si la finalidad del desarrollo de la inteligencia consistiese en encerrarse, por así decir, ella sobre sí misma. Esto, en otras palabras, es lo que significa para Hegel la libertad teórica[5]. No obstante, bajo su avatar mecánico, la

[3] *Sache.* Cf. G.W.F. Hegel. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III. Werke 10,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, §460, p. 277.

[4] G.W.F. Hegel. *Enzyklopädie...* §462, p. 278.

[5] Cf. G.W.F. Hegel, *Ibídem,* §§ 467 y 468. José María Sánchez de León resume inmejorablemente la libertad de la inteligencia como opuesta a su "ligero" carácter referencial: "La tarea del pensar respecto a estos productos «hallados» es ponerlos como propios, es decir, destruir los supuestos en que se basan —y de los que se deriva

memoria vuelve a establecer una relación de exterioridad.[6]

Hay que insistir en que la exterioridad a la que Hegel se refiere no es una exterioridad que indique la diferencia ontológica radical entre un adentro y un afuera. Las exterioridades que aquí se mencionan se encuentran al interior de la inteligencia misma[7]. El tipo de exterioridad que la memoria mecánica establece no es la que se genera al oponerse un sujeto y un objeto sino una exterioridad de los nombres *con respecto a ellos mismos*. Me parece que esta exterioridad debe de ser entendido como la *indiferencia* de los nombres entre sí. Esta ausencia de una relación necesaria entre el conjunto de nombres que conforman la definición y el nombre que es definido lleva a Hegel a describir el contenido de esta memoria como lo que se ha aprendido "de memoria", es decir, *auswendig*.

Me gustaría detenerme un poco con esta última palabra y señalar que con ella Hegel parece estar yendo más allá de la mera relación entre la idea de lo mecánico y la idea de repetición. Lo *auswendig* parece indicar, además, un contraste entre lo externo y lo interno. Desde el tercer Sistema de Jena de 1805-1806 hasta la *Lógica* de la Enciclopedia, Hegel afirma que no basta saber algo de memoria, *auswendig*, sino que hay que saberlo internamente, *inwendig*[8]. En este

---

su «particularidad»— y de este modo eliminar su dispersión contingente, es decir, establecer su continuidad. El modo exacto en que esto se lleva a cabo es justamente mediante la eliminación de la significación o estructura remisiva del representar en cuanto tal. Si la significación consiste en que a un signans le corresponda un signatum determinado (con exclusión de otro), la eliminación de la misma no puede ser otra cosa que la destrucción de esta correspondencia, es decir: hacer que los nombres dejen de «tener» los significados que, en el estado de «hallados» o «previamente existentes», les están asignados. En esto consiste propiamente lo que Hegel llama «dialéctica» o «fluidificación de los pensamientos», y de ningún otro modo es concebible la articulación discursiva de un saber no condicionado por lo «hallado»". Sánchez de León, José María. "Hegel y el destino de la noción moderna de representación" en *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, no 27, p 130.

[6] G.W.F. Hegel. *Enzyklopädie*... §463, p. 281.

[7] Por eso Derrida afirma con respecto al primer nivel interiorizante de la inteligencia hegeliana, que es la imaginación, lo siguiente: Y sin embargo, inversamente, esta producción fantástica no hace más que producir intuiciones. Esta afirmación podría parecer escandalosa o ininteligible. Implica, en efecto, la creación espontánea de lo que se da a ver, por aquello mismo que puede así ver y recibir. Jacques Derrida. "Le puits et la pyramide" en *Marges de la Philosophie*, Éditions de Minuit, Paris, 1972, p. 90.

[8] En el esbozo de Jena Hegel dice: "daß wir etwas auswendig WISSEN; aber noch

sentido, me parece que lo *auswendig* puede ser comprendido como aquello que es aprendido de manera tal que es imposible percibir la relación interna y necesaria que existe entre los universales, o nombres, contenidos de la memoria, y sus determinaciones.

En la memoria mecánica se establecen, pues, relaciones exteriores o meras yuxtaposiciones de nombres; yuxtaposiciones que pueden entenderse mediante el signo de " =", es decir, como definiciones. En este sentido, al tildarlas de exteriores, Hegel no estaría criticando la tesis referencial del lenguaje (lo que hace en otros lugares[9]), sino, como ya dije, criticando la falta de necesidad en las relaciones nominales.

En la *Ciencia de la Lógica* aparece de forma más nítida lo que Hegel propone en lugar de esta memoria tautológica y exterior. Lo que le hace falta a la memoria para devenir pensamiento propiamente dicho es la inversión de la relación de exterioridad. La inteligencia debe captar los nombres de manera interior. Hegel dice:

> A la definición, es decir, a la indicación del concepto, se le exige comúnmente la indicación del género y de la diferencia específica. Así, la definición no da algo simple sino dos partes constitutivas y numerables. […]. Con respecto del concepto simple, parece imponerse la simplicidad abstracta, una unidad que no contiene en sí la diferencia y la determinidad, la cual, tampoco es la que le corresponde al concepto. Al estar un objeto en la representación, *en particular en la memoria*,[…], puede, fácilmente, ser simple. […] *pero los objetos de la conciencia no deben permanecer siendo esos términos simples*; no deben permanecer siendo representaciones o determinaciones abstractas del pensamiento, *sino que deben asirse conceptualmente,* es decir,su simplicidad debe ser determinada por su diferencia interior.[10]

---

nicht inwendig wissen" Hegel. *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Felix Meiner Verlag p. 180. En la *Pequeña Lógica* Hegel dice: „Wie Druck und Stoβ mechanische Verhältnisse sind, so wissen wir auch mechanisch, *auswendig*, insofern die Worte ohne Sinn für uns sind" Hegel. *Enzyklopädie...*, §195, p. 352. Luego establece una analogía entre esta relación mecánica y el hábito. *Ibídem*, p. 352.

[9] Por ejemplo, en toda la sección de la psicología, en la *Enciclopedia*, en donde se refiere a la génesis del signo lingüístico.

[10] G.W.F. Hegel. *Wissenschaft der Logik. Werke 6*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, p. 291. Yo subrayo. Mis traducciones de la *Ciencia de la Lógica* pasan

De lo anterior se desprende todo un programa para la filosofía. Para Hegel los conceptos cuentan con un movimiento interior que *debe* ser mostrado. Ver esa diferencia interior es lo que también llama asir conceptualmente. El saber interior es ese asir conceptualmente y es la tarea del pensamiento. Ahora bien, es verdad, por un lado, que el pensamiento podría rebasar la función de la memoria. Pero Hegel, desde los primeros sistemas de Jena hasta la Enciclopedia de 1830, no dejó de barajear la posibilidad de entender la memoria y al pensamiento como sinónimos, o al menos como muy estrechos colaboradores.

La memoria es lo que le da especificidad al pensamiento ya que la memoria en su aspecto reproductivo es la que determina el perímetro dentro del cual la inteligencia se contiene a sí misma, definitivamente, en su propia libertad.[11] Si eso lo logra bajo su aspecto reproductivo, la memoria, liberada de su acción mecánica, debe ofrecerle a la inteligencia el pleno poder de *asir conceptualmente* las cosas, es decir, debe *determinar la simplicidad de los nombres con su diferencia interna.* Esa es, dice Hegel en la *Ciencia de la Lógica*, la capacidad pensamiento culto: "lograr ver, incluso en las más pequeñas naturalezas, una unidad interna y una necesidad en la unión de lo que las constituye."[12] Entre el género y la diferencia específica que la definición coloca sólo de manera concomitante, hay una relación dinámica que se establece al interior del concepto. Por ello Hegel agrega:

> El universal no sólo es lo idéntico sino al mismo tiempo, lo diverso y lo contrario con respecto a lo particular y a lo singular; además (es) opuesto a ellos como contradictorio, pero en esta oposición es idéntico a ellos y es su fundamento verdadero en el que ellos son subsumidos.[13]

frecuentemente por la traducción de Gwendoline Jarczyk, por ello indicaré, cuando sea el caso, la página correspondiente de la edición francesa. En este caso Jarczyk, 1981, p. 87.

[11] Cf. Nota 1.

[12] G.W.F. Hegel. *Wissenschaft der Logik*, p. 291.

[13] G.W.F. Hegel. *Ibídem*, pp. 291-292. Ver también Jarczyk,1981, p. 88.

Con la inversión de la exterioridad de las determinaciones conceptuales por parte de la memoria pensante —o pensamiento recordante— dentro de la interioridad conceptual, que conserva los nombres transformados ya ahora en conceptos, arribamos al final de lo que en la *Enciclopedia* constituye el desarrollo de la inteligencia; dicho de otra manera, hemos llegado a lo que Hegel llama la libertad teórica y hasta aquí llegaré con el análisis de la memoria a nivel epistemológico. Sólo me gustaría tener en cuenta que en la *Ciencia de la Lógica* la perspectiva mecánica a partir de la cual se considera que se relacionan las determinaciones del concepto conduce a Hegel a la especificación del pensamiento teleológico. El pensamiento que aprehende interiormente un concepto aprehende la finalidad de los conceptos, pues la finalidad es la verdadera unidad de las determinaciones que los constituyen[14].

Nivel del recuerdo de los pueblos

Veamos ahora cómo funciona el concepto de memoria en la filosofía de la historia. Empezaré llamando la atención sobre el hecho de que para Hegel el primer requisito, por así decir, que un pueblo debe cumplir para ser considerado en la historia mundial [*Weltgeschichte*], es el de tener la capacidad de conservarse. ¿Qué quiere decir con esto Hegel? En las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* afirma:

> Los periodos de tiempo […] por los que los pueblos han transcurrido antes de la escritura de la historia, carecen justamente de historia objetiva pues no dan cuenta de una historia subjetiva, de una narración histórica [*Geschichtserzählung*] […] Sólo con los Estados, con la conciencia de las leyes, es posible que haya hechos claros y con ellos, la claridad de la conciencia sobre sí. La conciencia sobre sí otorga la capacidad y la necesidad de conservarse.[15]

[14] G.W.F. Hegel. *Wissenschaft der Logik,* p. 83.

[15] G.W.F. Hegel. *Vorlesungen über der Philosophie der Weltgeschichte. Werke 12*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, p. 84.

Como podemos observar, la capacidad de conservarse es el resultado de otras condiciones previas: en primer lugar un pueblo debe ser consciente de sí. Sólo teniendo una clara consciencia de las leyes y contando con un Estado es posible que un pueblo cobre consciencia de sí mismo. A su vez la consciencia de sí contribuye a una configuración política determinada, el Estado.

El elemento decisivo que interviene para señalar tanto la diferencia entre lo que Hegel llama pre-historia y la historia como entre los pueblos que no son capaces de conservarse y los que sí, es lo que Hegel llama narración histórica [*Geschichtserzählung*]. Mediante ella un pueblo construye progresivamente su subjetividad, que, si bien ya existe, debe volverse cada vez más clara, más objetiva. Esto último apunta a la distinción entre una historia subjetiva y otra objetiva.

Me parece que Hegel se vale de la distinción entre memoria e imaginación para marcar una diferencia de rango entre ambos tipos de historia. Así como en la epistemología Hegel llama interiorización a la actividad de la imaginación que consiste en negar la inmediatez, transformando el contenido de la intuición en imágenes, fantasías o signos; así también Hegel considera que hay un tipo de interiorización elemental propia de algunos pueblos que, como el hindú, se han conservado fantasiosamente en textos en donde se exponen, de manera *irracional*, eventos confusos. Al respecto Hegel dice:

> Los hindúes [...] representan la contradicción [que consiste, por un lado, en] desprenderse de la firme determinación del entendimiento en su idealidad y, por el otro en empequeñecerla convirtiéndola en diferenciación sensible. Esto es lo que los hace incapaces para la historia. Para ellos todo lo acontecido se evapora en ensoñaciones enloquecidas. […] Puesto que los hindúes no tienen historia [*Geschichte*] en tanto que narración [*Historie*] carecen, por ello mismo, de historia en tanto que acontecimientos [*Taten*], es decir, ninguna concepción o posibilidad para crear una verdadera condición política.[16]

Podríamos afirmar que en la cita anterior las ensoñaciones

[16] Hegel. *Vorlesungen über der Philosophie der Weltgeschichte*, pp. 203-204.

enloquecidas, como las llama Hegel, de los textos clásicos hindúes, tienen en común con el recuerdo propio de la imaginación su carácter embrollado. En la imaginación, en lo que Hegel llama pozo nocturno y secreto, proliferan retazos como escorzos de imágenes, mezclándose imperceptiblemente. A partir de ellas no es posible ningún orden y sobre todo ninguna universalidad, pues todo en la imaginación sigue relacionado con la sensibilidad. Nótese que para Hegel el recuerdo de la imaginación no engaña sino que no está lo suficientemente singularizado.

Podríamos decir que para Hegel la narratividad y el contenido de textos como el Bhagavad Gita poseen un contenido mítico y que el mito es equivalente a una interiorización propia de la imaginación. Como hemos visto en la sección anterior, la imaginación interioriza el contenido sensible, conservándolo primero confusamente para después crear signos. La narración mítica, sin embargo, sólo es esta interiorización caótica previa a la formación semiótica.

Ahora bien, dejando atrás este ejemplo, precisemos a continuación que para Hegel la palabra misma de Historia implica la unión indisoluble entre el sentido de "la narración de las cosas ocurridas", es decir, la *historia rerum gestarum*, y las "cosas sucedidas", es decir, la *res gestae*. Hegel agrega:

> Debemos considerar esta unión de ambas acepciones como algo más que una casualidad externa; significa que la narración histórica aparece simultáneamente con los hechos y acontecimientos propiamente históricos. Un íntimo fundamento común las hace brotar juntas.[17]

Contrariamente a la narración o pseudo narración caótica de los textos mitológicos, que, en tanto que productos del recuerdo al servicio de la imaginación, carecen de claridad o confunden todo en una nube de sueños interconexos, careciendo por ello mismo de *hechos* y simultáneamente de la posibilidad de contar las relaciones entre ellos; la historia que le interesa a Hegel y la que le parece ser el boleto de entrada de los pueblos a la gran narración de la historia mundial, es una fusión entre narración y hechos que es producto de

[17] G.W.F. Hegel. *Vorlesungen über der Philosophie der Weltgeschichte,* p. 83.

un tipo de recuerdo al servicio de la memoria propiamente dicha que hemos analizado en la sección anterior.

Manteniendo la equivalencia que he intentado establecer aquí entre epistemología y filosofía de la historia, podemos afirmar que la *res gestae* debe considerarse equivalente o en correspondencia con el contenido de la memoria, es decir, con universales. Pero además, Hegel insinúa que cada uno estaría gobernado por la ley causal, ley que es la que le da a la narración histórica el poder de organizar los hechos históricos. Ello correspondería a la complicidad que Hegel parece asumir entre la memoria (mecánica) y el entendimiento y sus categorías.[18] A continuación cito nuevamente el texto sobre el pueblo hindú, que parece confirmar mi tesis: Hegel dice:

> Sin historia su ser ahí, su existencia temporal es ciega en sí misma y se vuelve un juego del albedrío repetitivo en la multiplicidad de formas. La historia fija esta contingencia, hace que se yerga, dándole la forma de la universalidad [...] La historia es un elemento esencial para el desarrollo y determinación de la Constitución, es decir, para [el desarrollo] de una condición razonable y política. Ella es la manera empírica de hacer emerger la universalidad, pues presenta algo duradero para la representación.[19]

Por la forma en que los narra, la historia fija y libera los acontecimientos de toda contingencia. Además, la historia, para Hegel, ofrece la oportunidad de ver lo permanente en el cambio, el cual es lo característico de la temporalidad que Hegel llama cronológica. Gracias a la fijación de la historia es posible que la narración sea ordenada, que se determinen los límites de los eventos en tanto que unidades idénticas a sí mismas, y que se establezcan relaciones causales entre ellos.

Por ello, según Hegel, la historia en tanto que *res gestae* y *narratio rerum gestarum* no existe para los hindúes ni para muchas otras culturas, o existe de manera inapropiada. En su *pseudo narrativa*, como la calificaría, no tiene lugar lo que Hegel entiende

---

[18] Cf. W 10, § 459.

[19] *Ibídem*, pp. 203-204.

por *hechos*. *La única narración posible que convierte lo ocurrido en hecho es la prosa,* y la prosa está indisolublemente relacionada con la constitución política del Estado. El Estado es [...] el que por vez primera da un contenido que no solo es apropiado a la prosa de la historia, sino que la engendra.[20]

A su vez, un Estado es sólo posible mientras un pueblo sea capaz de darse leyes, es decir, de fijarse una dimensión universal capaz de someter la singularidad del individuo. Según Hegel, lo que hay escrito antes de la configuración política de los Estados no corresponde a la prosa de la historia, a la *narratio.* Lo escrito antes de la historia son mandatos, meras indicaciones, prescripciones, órdenes o, como parece sugerir con respecto a la literatura hindú, mitología. Por eso sostiene que:

> En lugar de los mandatos puramente subjetivos del jefe, mandatos suficientes para las necesidades del momento, toda comunidad, que se consolida y eleva a la altura de un Estado, exige preceptos, leyes, decisiones generales y válidas para la generalidad, y crea, por consiguiente, no solo la narración, sino el interés de los hechos y acontecimientos inteligibles, determinados y perdurables en sus resultados -hechos a los cuales *Mnemosyne* tiende a añadir la duración del recuerdo, para perpetuar el fin de la forma y estructura presentes del Estado.[21]

Hegel ofrece aquí una justificación todavía más clara de la dependencia entre la historia como narración retrospectiva o memoria, capaz de retener en sus representaciones los desordenados y contingentes acontecimientos fugitivos; y el Estado como forma política ideal para escribir la historia. Pero parece limitarse a señalar el carácter exclusivamente protector del recuerdo. En el templo de Mnemosyne, ella sería la guardiana de los acontecimientos vueltos universales.

Hasta aquí parecería que Hegel propone una visión representacionalista de la historia de cada pueblo pues este estadio equivale

---

[20] G.W.F. Hegel. *Filosofía de la historia universal,* tr. José Gaos, p.222 (G.W.F. Hegel. *Vorlesungen über der Philosophie der Weltgeschichte*, p. 83.)

[21] *Ibídem*.

al de la representación en la filosofía del espíritu de la memoria que contiene universales. Sin embargo, como hemos visto analizando el doble carácter del recuerdo —es decir, su carácter de movimiento interiorizante operado ya sea por la imaginación o por la memoria—, no deberíamos limitarnos a considerar la memoria histórica como un bello y antiguo peristilo en donde sólo se "conserva" el pasado. Por lo que hemos visto hasta aquí, sobre todo con respecto a la memoria pensante y su libertad teórica, *la conservación de sí a través de la narración implica una producción de eso mismo que se conserva en el templo de la madre de las musas. En otras palabras, podríamos afirmar que Mnemosyne resguarda lo que ella misma engendra*.

Lo anterior no nos conduce a los problemas que Ricœur ha detectado y que tienen que ver con el valor epistemológico de la memoria histórica. Si seguimos la lectura que propongo no podríamos afirmar que Mnemosyne posee, como la imaginación, un arte oscuro de fabricación de recuerdos contingentes, carentes de relación con lo que han interiorizado, es decir, separados por la previa disyunción entre un ámbito externo y otro interno. Para Hegel también es inadmisible sostener el carácter referencial de los contenidos del *pensamiento*, los cuales están constituidos, como ya hemos visto, por la memoria propiamente dicha; pues la memoria propiamente dicha no produce ni conserva, ni relaciona imágenes o signos de la imaginación sino *nombres*, es decir, lo universal. Los universales, como hemos visto con la memoria mecánica, se relacionan exclusivamente entre sí. La relación recíproca entre universales despoja a la pregunta por la referencia de toda pertinencia epistemológica. Hasta aquí podemos llegar con respecto a la historia de los pueblos y concluir que el recuerdo que poseen no es una representación de sí, sino un saber de sí en el plano de la memoria vinculada al pensamiento que, como Hegel afirma, piensa en nombres.

Pero no olvidemos que la memoria mecánica mantiene a sus conceptos en una relación de exterioridad. De aquí surge una nueva cuestión: Se trata de la distinción que a mi gusto no se hace con la necesaria insistencia, la distinción entre historia y filosofía de la historia o historia filosófica. Creo que si sostuviéramos únicamente

que los "hechos" históricos son *creados y conservados* por la memoria, en el plano epistemológico, la memoria histórica se limitaría a relacionar hechos con hechos y podríamos caer en el error de concebir la historia hegeliana como una narración mecánica de la historia mundial, es decir, como una mera concatenación o yuxtaposición de eventos, que, por ser una relación de exterioridad, carecería de necesidad. Sin embargo, lo que Hegel lleva a cabo no es una mera historia mundial sino una filosofía de la historia. Por ello, porque es filosófica, la narración histórica hegeliana es necesaria ¿En qué consiste esta necesidad?

La necesidad dada por la filosofía a lo universal se diferencia del mecanicismo y también de la necesidad natural en que la necesidad que la filosofía le da a la historia permite conocer, desde la perspectiva de la idea, la finalidad de cada pueblo. La necesidad dada por la filosofía a la historia mundial, depende ciertamente de que los pueblos puedan conservarse en una narración histórica prosaica que se corresponde con la existencia de un Estado, pero es, sobre todo, el producto del recuerdo filosófico[22]. Además, es en el ejercicio del pensamiento que recuerda en donde aparece la trama que une los elementos que la conforman, a saber, los Estados, de manera necesaria, como elementos o determinaciones de la libertad. En palabras de Hegel:

> Esta finalidad la hemos notado desde el principio; es el espíritu por su propia esencia, el concepto de la libertad. Este es el hecho fundamental y la razón por la cual es el principio rector del desarrollo de aquello mediante lo cual éste recibe su sentido y significado.[23]

La narración teleológica de la historia mundial solo tiene lugar en la filosofía y *por ello* es teleológica. Ese "por ello" no es gratuito sino

[22] La idea de recuerdo filosófico no debe ser entendida en el sentido de la anamnesis platónica que Bloch le atibuye a Hegel pues Bloch, entediendo el movimiento del concepto como un recuerdo, hace de lo que se recuerda algo ya estuviera ahí realiter, presente. Ver Bloch, Ernst, "Hegel und die Anamnesis" en Hegel-Studien 1964, pp. 167-180. Pero lo que se recuerda es un trayecto de autoconocimiento

[23] Hegel. *Vorlesungen über der Philosophie der Weltgeschichte, pp. 75-76.*

que indica que la filosofía presenta la verdad mientras que el proceso teleológico es el proceso verdadero de la realidad actual. Hegel dice:

> La objetividad es al mismo tiempo el velo debajo del cual yace escondido el concepto. En la finitud no podemos experimentar ni ver que el fin (*Zweck*) ha sido verdaderamente alcanzado. El completo recorrido (*Vollführung*) del fin infinito consiste, de este modo, únicamente en superar (*aufzuheben*) el engaño, como si todavía no se hubiera completado el bien, el bien absoluto, se consuma eternamente en el mundo y el resultado es que ya está completo en y para sí (*und das Resultat ist, daß es schon an und für sich vollbracht ist*) y no necesita esperarnos. Este engaño es en el que vivimos […], en lo que reside el interés del mundo. La idea en su proceso se hace a sí misma este engaño, pone otra cosa frente a sí y su hacer consiste en superar este engaño. Solo a partir de este error puede emerger la verdad y es aquí que reside la reconciliación con el error y la finitud. Lo otro o el error, como superado es, él mismo, un momento necesario de la verdad, la cual solo es en la medida en que se hace ella misma su propio resultado.[24]

Pensar teleológicamente es pensar filosóficamente con una memoria libre, es decir, con universales sin relación con otra cosa más que con ellos mismos, pero no una relación externa, concomitante, sino una relación interna, dialéctica. La memoria libre conserva, presenta a los contrarios y preserva su móvil relación mutuamente determinante. Por otro lado, al ser capaz de percibir la relación dialéctica entre universales, la memoria pensante o el pensamiento recordante, es capaz de advertir la relación del todo. La filosofía de la historia conoce la verdad de la historia mundial, no porque *represente* de manera “fidedigna”; no porque en ella estén depositados hechos “objetivos” o lo sucedido, sino porque recuerda, mediante la memoria aliada al pensamiento, lo que la libertad en la historia realmente es: una actividad que se conoce a sí misma en sus determinaciones universales dialécticamente imbricadas (Estados, o *nombres* de la historia).

---

[24] G.W.F. Hegel. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I*, § 212, p. 367.

Bibliografía

— BLOCH, Ernst, "Hegel und die Anamnesis" en *Hegel-Studien*, Beiheft 1, 1964, pp. 167-180.

— DERRIDA, Jacques. "Le puits et la pyramide" en *Marges de la Philosophie*, Éditions de Minuit, Paris, 1972, pp. 79-127.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik. Werke 6*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969, 573 pp. [tr. y notas de Gwendoline Jarczyk, *Science de la Logique. Tomo II*, Aubier Montaigne, Paris, 1981].

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I. Werke 8,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, 393 pp.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über der Philosophie der Weltgeschichte. Werke 12*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, 560 pp.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Felix Meiner, Hamburg, 1987, 318 pp.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte 1822/1823*. *Gesammelte Werke 12*, Felix Meiner, Hamburgo, 1996, 626 pp.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III. Werke 10,* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999, 417 pp.

— RICŒUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Éditions du Seuil, Paris, 2000, 720 pp.

— SÁNCHEZ de León, S. José María. "Hegel y el destino de la noción moderna de representación" en *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, no 27, 2011, pp. 103-132.

— WINTER, Max. „Hegels nicht-repräsentationalistische Erkennntnistheorie der Geschichte" en *Hegel Jahrbuch*, n. 19, 2013, pp. 109-114.

LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE ROMA DE HEGEL

Fernando Huesca Ramón

> El objeto de estas lecciones es la filosofía de la historia universal; esto es la consideración pensante de la historia […] La Idea se manifiesta a sí misma solamente en el Mundo; la Tierra es el escenario del esplendor de la razón […] Quien ve al mundo racionalmente, es visto a su vez, racionalmente por él. [1]

Con estas tesis arranca la introducción de la filosofía de la historia hegeliana, como fue presentada al público universitario en el semestre de invierno de 1830/31. Ellas expresan el motivo fundamental de reflexión de esta parte especial del sistema hegeliano, a saber, la *exposición de la manera en que la Razón se ha desplegado en el mundo histórico real*. Así, ver al mundo "racionalmente", implicaría desde una perspectiva propiamente filosófica o científica, hacer manifiestos los modos y maneras en que tal cosa como la razón, el espíritu, la Idea, el concepto de libertad, el saber científico o la autoconsciencia humana se han desarrollado y domiciliado en el planeta Tierra a lo largo de la historia. Categorías lógicas, conceptos éticos y políticos, obras de arte, praxis religiosas, y acontecimientos históricos, forman

[1] George Wilhelm Friedrich Hegel. *Die Philosophie der Geschichte, Vorlesungmitschrift Heimann (Winter 1830/1831),* Klaus Vieweg (ed). Wilhelm Fink, München, 2005, p. 32.

parte de tal conjunto de modos y maneras de *manifestación* de la razón en el mundo, desde la perspectiva hegeliana.

Lo que nos proponemos en este texto es explicitar la manera en que esta óptica de consideración del mundo es implementada por Hegel en el análisis del desarrollo civilizatorio de Roma (desde su fundación hasta su caída), para finalmente llegar a entender el papel que este mundo histórico cumplió en el desarrollo de la razón en la historia, o en términos sumamente sencillos, en la consecución de un panorama conceptual (en Hegel el *sistema de las ciencias filosóficas*) que da cuenta de lo que es y debe ser el ser humano, con la concomitante explicitación general de los motivos conceptuales e institucionales que tanto dan cuenta de como fomentan esta dimensión constitutiva y normativa del hombre.

En este caso concreto de exposición nos proponemos emplear materiales novedosos de investigación, producto de los esfuerzos editoriales de varias generaciones de estudiosos del sistema hegeliano, y que solamente desde 2005 y 2015 se encuentran accesibles a la investigación filosófica; nos referimos al manuscrito Heimann (1830/31) y al manuscrito Hotho (1822/23) —con inclusión de las variaciones de Griesheim, Von Kehler y Hagenbach—, respectivamente; junto con la todavía imprescindible edición de las *Lecciones sobre filosofía de la historia* de Karl Hegel,[2] estas

[2] La primera edición de imprenta de la filosofía de la historia de Hegel estuvo a cargo de Eduard Gans, quien en 1837 logró un compendio inicial, bajo la pauta editorial de "transmitir lecciones a la manera de un libro" (Gans *apud* G.W.F. Hegel. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, herausgegeben von Karl Hegel*, Neunter Band, Duncler und Humblot, Berlin, 1840, p.: XVI); Karl Hegel, hijo mayor de Hegel, en 1840 realizó renovados y propios esfuerzos editoriales, bajo la idea de que "las lecciones [sobre filosofía de la historia] de Hegel se completan esencialmente unas a las otras" (Karl Hegel *apud Ibidem*: XX), y de que la evolución misma (Karl Hegel apunta que el interés y profundidad histórica de su padre en esta materia, fue creciendo con los años) del pensamiento de Hegel llama a atender la dimensión diacrónica de su desarrollo. Finalmente a Karl Hegel mismo debemos uno de los primeros comentarios sobre la metodología de estudios hegelianos, que en nuestros propios días se revela no solamente como la más fructífera, sino la científicamente adecuada, en lo que atañe a la relación cátedra-sistema en Hegel: "Para Hegel, más bien, era cada ciclo de lecciones un nuevo acto del pensamiento; así cada una ofrece no otra cosa que la expresión de aquella fuerza filosófica que insuflaba al espíritu en ese tiempo." (Karl Hegel, *apud Ibidem*: XXII). Bajo esta óptica se puede considerar que cada ciclo de lecciones de cada tema del sistema de Hegel contiene un núcleo de

dos fuentes de investigación habrán de constituir nuestra base de exposición. Al final habremos de establecer un par de reflexiones conclusivas sobre la relación de la Historia de Roma, con la *historia de la libertad* y con la *realización de la libertad* en nuestros propios días.

I

¿Qué es Roma? El manuscrito Heimann declara:

> Italia, en el Sur de Europa [...] es un territorio, que es una península como Grecia, pero no entrecortada como ésta. Roma en la cercanía del mar tiene un continente detrás de sí y está en una relación con él. Napoleón en sus Memorias sobre la campaña italiana se pregunta qué ciudad se debería constituir como capital de Italia; ¿Venecia, Milán o Roma? Ninguna de estas ciudades, ni siquiera Roma, puede ofrecer un verdadero punto medio.[3]

Interesantemente estos apuntes geopolíticos llevan precisamente a la cuestión sobre el origen *ético* de Roma, dando por entendido que el lugar geográfico de surgimiento o hasta fundación si se quiere, de este pueblo —unidad organizada de individuos—, no ofrece por sí mismo nada especial a la consideración teórica, más que el hecho de estar en una conexión estrecha con un gran río (el Tíber), con el Mar Mediterráneo, y con el Continente Europeo (considerando la separación geográfica de Los Alpes) —y así, con Oriente y Grecia, por mar y tierra—; interesantemente, la "artificialidad" de la constitución de la ciudad de Roma, corre paralela de una artificialidad —en oposición aquí a relación natural patriarcal— en la constitución del "pueblo romano", mismo que:

> no surgió de una unidad natural, es un algo hecho, de inicio y principio algo no originario […] La primera agrupación fue

reflexiones propio que tanto constituyen una singular manera de exposición de un particular tema de la ciencia, como una reacción o reflejo ante situaciones históricas concretas.

[3] G.W.F. Hegel. *Philosophie der Geschichte 1830/31*, p. 142.

> un Estado de bandidos (*Räuberstaat*) […] Pastores bandidos aceptaron a cualquiera que quisiera unirse a ellos. Libres y esclavos en jauría, que se conformó a partir de las tres áreas [la latina, la sabina y la etrusca].[4]

Una pandilla de bandidos y *outsiders* constituye así, el origen histórico de Roma: "Uno se ve inocente cuando dice que Rómulo fue el fundador de Roma"[5] establece Hegel, resaltando así, en un sentido metodológico, a ultranza, que la "exactitud" histórica —en un sentido craso de *lo que realmente ocurrió*— no es dominio de la filosofía de la historia; a efectos filosóficos basta con contar con las evidencias discursivas suficientes que den cuenta de la *autoconsideración* de un pueblo, misma que se cristaliza en sus instituciones, obras de arte, rituales religiosos y concepciones filosóficas. Propiamente hablando, estas fuentes constituyen la base metodológica de trabajo del filósofo de la historia.[6]

[4] G.W.F. Hegel. *Die Philosophie der Geschichte, Vorlesungmitschrift Heimann (Winter 1830/1831),* Wilhelm Fink, München, 2005, p. 143.

[5] *Ibídem*, p. 142.

[6] En lo que atañe a las fuentes de estudio latinas y latinistas de Hegel, consideramos pertinente apuntar los siguientes elementos procedentes del catálogo de subasta de la biblioteca privada de Hegel: *Historiae* de Polibio, *De canticis scenicis in Rom* de Wollf, *Jugurtha und Katilina* de Sallustius, *Discursos* (en traducción al alemán) y *Epistolae* de Cicerón, *Institutio oratoria* de Quintiliano, *Vitae* de Cornelio Nepote, *Opera* (griega y latina) de Luciano, *Opera omnia* de Plutarco, *Rethorica et de inventione*, *De Officiis*, *Verinarum orationum*, *de natura deorum, Horatius* de Gessner, *Carmen de Phoenice* de Lactancio, *Opera omnia* de Séneca, *De Adamante* de Pinder, *Annotationum criticarum* de Held, *De suetoni fontibus* de A. Krause, *Vorübungen zum Uebersetzung aus dem Deutschen ins Latein*, de Schulze, *Deutsch-lateinisch und lateinisch-deutsches Handwörterbuch* de Uihlein, *Nova biblioteca philologica et critica*, *Historia Romana* de Apiano, *Historia romana* de Dio Cassius, *Bibliotheca histórica* de Diódoro, *Historia romana* de Herodiano, *Historiae* de Polibio, *Opera* de Lactancio*, De rerum natura* de Lucrecio, *In somnum Scipionis* y *Saturnaliorum* de Macrobio, *Epistolae* y *amatoria* de Ovidio, *Epistolae et panegyricus* de Plinio, *Satyrae* de Juvenal y Flaco, *Opera philosophica* de Séneca, *Comedia*e de Terencio*,* Historia de Patérculo, *Juris Romani* de Zachariae, *Einleitung in Roms alte Geschichte* de Blum, *History of the decline and Fall of the Roman Empire* de Gibbon, *Considerations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* de Montesquieu, *Scholien zu Gajus* de Gans, *Antiquitatum* de Heineccius, *Praecepta juris Romani* de Niethammer. (Rauch. *Verzeichnis der von dem Professor Herrn Dr. Hegel und dem Dr. Herrn Seebeck, hinterlassenen Bücher-Sammlungen*, C.F. Müller, Berlin, 1832). Es fácilmente apreciable el intensivo interés filológico de Hegel y óptima –para estándares del siglo XIX– muestra básica de materiales de estudio primarios y secundarios con respecto a la historia global-espiritual de Roma.

Con respecto al desarrollo histórico romano *per se*, la idea de escuela de que la historia de Roma se divide en el Reino, la República y el Imperio, se encuentra trabajada por Hegel de modo científico de la siguiente manera:

> El primer periodo contiene los comienzos de Roma hasta el fortalecimiento político. El segundo se remite a la Segunda Guerra Púnica, con la cual entra [...] el contacto con los pueblos históricos anteriores [...] Este periodo [...] contiene la expansión de conquista mundial, a la par que la ruina interior, por medio de la cual otro poder es requerido. El tercer periodo contiene el Reino Imperial, el cual se muestra de manera espléndida, destacada, todopoderosa, pero roto dentro de sí; evidencia los comienzos de la religión cristiana.[7]

Así, lo histórico y lo filosófico[8] se conjuntan de inicio y principio en el análisis hegeliano de los pueblos: la clave metodológica fundamental, de acuerdo a esto, en el estudio de todo pueblo en la historia, sería sencillamente, el rastrear la manera de la constitución de una unidad social sólida y permanente, *legitimada* de cierta manera por instituciones e ideas, a lo largo del tiempo, evidenciando la conexión entre los aspectos sociales, económicos y políticos, y los filosóficos, encarnados en cartas, discursos, y en algún momento, tratados amplios (como los de Cicerón o Lucrecio). En lo que atañe a Roma esta óptica de consideración lleva a rastrear los orígenes disciplinarios y militares del *ethos romano* a aquella unidad de bandidos mentada anteriormente, y a seguirlos en el arribar a instancias de organización social cada vez más amplias y complejas hasta llegar al Imperio cristiano militante de Constantino y sus sucesores. Cabe solamente añadir, que si hubiera que elegir un principio ético-filosófico general para la consideración de Roma, éste sería el *aristocrático* (así como para Oriente sería el *despótico*, para Grecia el *democrático* y para el Mundo Moderno el *monárquico*),

---

[7] G.W.F. Hegel, *Philosophie der Geschichte 1830/31*, p. 143.

[8] La metodología filosófica hegeliana (dialéctica, en tanto método y sistema) puede, en efecto, caracterizarse en términos de un *matrimonio entre filología y filosofía* (Walter Jaschke en la apertura del 31. Internationaler Hegel-Kongress en Bochum, Alemania), o en términos más técnicos entre empiria y especulación.

entendido como una *férrea* oposición entre dos esferas sociales con sus propias dinámicas institucionales y sus propios aparatos ideológicos,[9] por así decirlo, y que implica el sojuzgamiento político efectivo de una (en Roma los *patricios*) sobre otra (en Roma, los *plebeyos*). Se podría considerar que este "dualismo" político-ideológico, no es en la historia de Roma abolido, sino hasta la disolución de lo imperial en lo feudal, en la consideración de Hegel.

Estos elementos nos llevan precisamente a tematizar la dinámica política general de Roma. De inicio es posible establecer que el motivo central de reflexión de Hegel al respecto se encuentra alrededor del concepto romano de *virtus*, que en lo que atañe a este mundo histórico específico se puede resumir en los siguientes términos del manuscrito Hotho:

> Se muestra aquí como algo grande, cómo los romanos consideraron al Estado y acataron sus órdenes sin vacilar y sin ceder. Por un lado, se muestra este rasgo como la virtud romana. Igualmente se debe considerar cómo este carácter aparece no solamente hacia fuera, sino también dentro de Roma; Roma le debe su preservación solamente a este carácter.[10]

Así, el dictum *El Estado ante todo*, parece ser adecuado para caracterizar esta dinámica social, misma que interesantemente, a partir del modelo hegeliano, podría ser considerada como vigente desde el Rómulo de la reconstrucción filosófica de Roma hasta los grandes emperadores militantes cristianos como Constantino. No obstante, cabe recordar cómo el filósofo de Stuttgart establece el *principio aristocrático* como el fundamento político de Roma, de modo que esta virtud política mentada por Hegel, y su vigencia declarada, no solamente en lo que atañe en la relación del Estado hacia el exterior (hacia otros pueblos), sino hacia lo interior en lo que atañe a la relación entre el senado y los plebeyos, debe pensarse como penetrada de una amplia (e irreflexiva, cabe agregar) aceptación de la legitimidad de la férrea oposición entre estas dos clases políticas;

---

[9] G.W.F. Hegel. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke 12*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1986, p. 340.

[10] G.W.F. Hegel. *Philosophie der Geschichte 1830/31*, p. 358.

en ese sentido las variaciones del manuscrito Hagenbach de 1822/23 ofrecen un sumamente relevante apunte sobre la naturaleza del peculiar *equilibrio* de fuerzas políticas contrapuestas (privilegiados frente a plebe) que supone la vigencia de lo aristocrático en lo romano:

> El equilibrio entre ambos lados es la relación más mala. Estos lados no deberían existir para sí sin más, sino que lo tercero, precisamente el equilibro, debería existir, en la unión y entrelazamiento de ambas. En aquella relación romana no hay ninguna realidad, sino solamente un equipararse de dos elementos heterogéneos que permanecen.[11]

En este punto cabe señalar que la base científica de la óptica crítica de Hegel en lo que atañe al análisis histórico de Roma es la teoría jurídico-política de la filosofía del derecho hegeliana como se encuentra en la *Filosofía del derecho* de imprenta y en los diversos cursos sobre el tema dictados por Hegel en Heidelberg y Berlín entre 1817 y 1831. Desde esta perspectiva teórica, es solamente natural que un punto de vista intensivamente *crítico* se invoque para juzgar determinadas situaciones sociales como *malas* (*schlecht*) o *injustas* en el fondo, en el entendido de que otra dinámica, distinta de la despótica, la democrática absoluta, la aristocrática y la monárquica feudal, es la adecuada para dar cuenta del carácter *racional* del ser humano. Bajo esta perspectiva normativista es que se puede perfectamente entender el siguiente apunte hegeliano sobre la *solidez estatal* de la república romana, después de la superación de los conflictos sociopolíticos entre patricios y plebeyos, y que supuso un esplendor militar hasta la fecha inigualable, que supuso la subyugación de todas las grandes potencias y pueblos de la zona mediterránea: "El fin de Roma no fue más el sostenimiento como poder civil, sino el del dominar —por mor del dominar— como poder militar, fin el cual tiene todo Estado militar."[12] En efecto, se

[11] G.W.F. Hegel. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1822/23, Gesammelte Werke* Band 27,1, herausgegeben von B. Collenberg-Plotnikov, Felix Meiner, Hamburg, 2015, p. 369.

[12] G.W.F. Hegel. *Philosophie der Geschichte 1830/31*, p. 153.

puede considerar, a partir de Hegel, que a partir de este momento, en la historia de Roma, no es posible encontrar principio cultural nuevo alguno (la estructura imperial es interpretada por Hegel *grosso modo* como una ampliación y consolidación de los motivos institucionales de los *consulados ampliados* de César y Augusto), hasta el advenimiento del Cristianismo en el seno de procesos sociales y psicológicos que derivaron en la decadencia del mundo romano, hasta el punto en el cual el Imperio de Occidente se vio tan debilitado y diluido, que el "agolpamiento de pueblos extranjeros, la *Völkerwanderung*"[13] supuso la destrucción imperial; no obstante, el nuevo principio ético-filosófico del Cristianismo, abrió una nueva posibilidad de estructuración social, misma que habría de derivar en los entornos institucionales del mundo germánico o feudal, y que constituye la antesala de la Modernidad que sigue vigente hasta nuestros días[14].

Así, en el despliegue de figuras y acciones de actores históricos como Numa Pompilius y Servius Tullius[15], los Gracos, Mario, Sulla y César[16], Augusto, Nerón, Trajano y los Antoninos[17], y finalmente, Constantino, Juliano, Teodosio y Valente[18], estas dinámicas ético-institucionales se instancian en la historia, y es el análisis de reconstrucción filosófica el que las reviste de un sentido pleno, o en otras palabras, el que explicita la manera en que estas instancias cumplieron un determinado papel en la historia de la autoconsciencia

[13] *Ibídem*, p. 394.

[14] Para un entendimiento de la Modernidad en términos de racionalismo, progresismo y antropocentrismo, véase Bolivar Echeverría. *Definición de la cultura*, FCE, México, 2010. Así en la medida en que tendencias a la aplicación instrumental de procesos de pensamiento sean ampliamente implementadas en lo individual y lo social, y en que discursos económicos y políticos en términos de acumulación de capital y de consolidación de procesos institucionales "democráticos" en sociedades gobernadas por estructuras estatales con una mayor o menor división de poderes lleven la pauta operativa, consideramos que la Modernidad sigue vigente como proyecto-proceso en marcha.

[15] G.W.F. Hegel. *Philosophie der Geschichte 1830/31*, p. 149.

[16] Hegel. *Gesammelte Werke Band 27,1*, p. 373.

[17] Hegel. *Philosophie der Geschichte 1830/31*, p. 157.

[18] Hegel. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke 12*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, p. 407.

humana, o en la iluminación cognitiva y la transformación práctica del ser humano mismo y de su entorno natural y social.

A este cuadro cultural cabría agregar solamente el análisis de las dinámicas artísticas, religiosas y filosóficas de Roma;[19] en términos sumamente breves, se podría expresar que las "danzas estrafalarias y cantos en las fiestas populares" de los romanos que se mantuvieron hasta los "últimos tiempos", no progresaron a una "manera artística más profunda", como la libre imaginación estética-ética de los griegos; de hecho en lo que respecta a la "Mitología de los poetas romanos", son éstos deudores de los helenos; "La religión es una de la utilidad (*Nützlichkeit*)"[20] es la tesis que resumiría la manera romana de ritualizar la ejecución de "fines de la voluntad (*Willenszwecke*)"[21] como el modo fundamental de lo religioso en este mundo histórico; finalmente, en lo filosófico, la siguiente tesis del manuscrito Heimann, da cuenta de la consideración hegeliana sobre la filosofía *propiamente romana*: "La filosofía ha efectuado la imperturbabilidad del hombre dentro de sí mismo. La libertad de toda existencia concreta es el fin del estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo."[22]

II

Como conclusión de todo este desarrollo expositivo podrían establecerse algunos lineamientos generales sobre la relación

---

[19] Naturalmente es esta la esfera caracterizada por Hegel como *espíritu absoluto* (arte, religión, filosofía), y que implica el horizonte de autocomprensión más acabado en tanto resultado histórico y lógico del ser humano. Se podría decir que nuestro anterior desarrollo expositivo fundamentalmente atendió a la esfera caracterizada por Hegel como *espíritu objetivo*, y que implica tanto un estudio de la *eticidad* concreta de un pueblo como el romano, en términos generales y sencillos, su *dinámica institucional*, como un estudio de los elementos geográficos e históricos en los cuales se despliega tal dinámica. Para los detalles históricos y especulativos del arte, la religión y la filosofía de Roma, es necesario consultar los diversos cursos sobre el tema dictados por Hegel desde Heidelberg. Afortunadamente se conservan manuscritos de alumnos sobre estas áreas de la exposición hegeliana del sistema de las ciencias filosóficas. Cf. (Hegel. *Katalog Anlässlich des 31. Internationalen Hegel-Kongresses 17.-20. Mai 2016 in Bochum*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2016)

[20] Hegel. *Gesammelte Werke* Band 27,1, p. 363.

[21] *Ibidem*.

[22] *Ibidem*, p. 158.

filosofía de la mente-filosofía[23] de la historia en Hegel, mismos que interesantemente podrían redundar en tal cosa como una teoría pedagógica de la consciencia social.[24]

En la *Filosofía del derecho* se establece que la "abstracción del entendimiento (*Verstandesabstraktion*)"[25] es el "principio histórico del mundo romano"; en efecto, a partir de nuestro desarrollo expositivo se podría sumariamente atisbar que la peculiaridad política, estética, religiosa y filosófica de Roma consiste en gran medida en la *formación del entendimiento*, esto es, en el trabajo continuo y progresivo de las representaciones (contenidos mentales en general), hacia un ordenamiento teleológico, hacia *fines*, sabidos y queridos, hacia su conformación y hacia su ejecución, junto con la invocación de una lógica política universalista de operación, en el sentido de que la legitimidad de los fines de la voluntad se encuentra dada en última instancia por la promoción de lo universal del sostenimiento de la sustancia ética (en Roma, la situación aristocrática global, en nuestro mundo moderno, la articulación de familia, sociedad civil y Estado, de un Estado constitucional moderno).

---

[23] Para una exposición en torno al lugar de Hegel en las discusiones en filosofía de la mente actuales en términos como *compatibilismo*, *fisicalismo*, etc., véase Fernando Huesca. "Hegel's Concept of the Free Will: Towards a Redefinition of an Old Question", *Journal of Cognition and Neuroethics*, March, 2015, Volume 3, Issue 1, 2015, pp. 310-325.

[24] Partimos aquí de un entendido semántico de vocablos como *consciencia*, *mente*, y *espíritu* que en primer lugar, considera que no se trata de un referente cósico, fijo o señalable de modo fisicalista lo que se ha de entender bajo estas instancias verbales, sino ante todo *procesos* y *redes vinculantes*; en segundo lugar, que en la misma medida el referente de estas instancias, rebasa un horizonte finito o delimitado, como para considerar que *extensión* es una propiedad fundamental de ellas. Bajo esta óptica, a la cual la dialéctica hegeliana apunta en todo momento, se puede sin mayor problema considerar que un *estado mental individual* tiene como condición de *emergencia* (en el sentido de John Searle) una base material considerable como el soporte de actividad, y que una instancia cultural como lo son el *arte*, la *religión*, la *filosofía* y la *ciencia* en general, han de ser consideradas no como meras instancias cósicas fisicalistas (indicables en modo paramétrico), sino como productos o *extensiones* (Searle) de horizontes mentales finitos. Herrmann-Pillath y Boldyrev resumen todos estos señalamientos en términos de los principios de *continuidad*, *performatividad* y *reconocimiento* que serían la base fundamental de una ontología y una teoría institucional hegeliana, de posible aplicación práctica en el presente. (Cf. Herrmann y Bolvyrev. *Hegel, Institutions and Economics*, Routledge, Great Britain, 2014).

[25] Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke 7*, Suhrkamp, p. 336.

Es en ese sentido que puede interpretarse la remisión hegeliana en el curso de 1822/23 a la noción de "cohesión"[26], en alemán *Zusammenhalt*, que en tanto instancia de congregación *consciente* (esto es aquí, que el fin del sostenimiento de lo común es sabido y querido), tiene un componente más adelantado, en lo que respecta a la formación de la mente o espíritu, y a la transformación de la naturaleza exterior, que los modos mentales-institucionales de los mundos orientales y griego. En la interpretación hegeliana de la historia, sin la "dureza de este servicio" que implica la sanción de "lo finito", "lo abstracto"[27], de los fines romanos, no podría darse "libertad alguna", en tanto que una estructura fundamental de la *libertad* consiste en la preparación del humano para orientarse teórica y prácticamente hacia el mundo externo en la búsqueda de la satisfacción de sus fines subjetivos, para lo cual indudablemente desarrollar las potencias cognitivas de la abstracción y la adecuabilidad a fines finitos, es condición *sine qua non*.

La significación político-histórica ulterior de Roma, de acuerdo a estos elementos, yacería precisamente en preparar la voluntad humana para dirigir estos fines de la voluntad, hacia el sostenimiento de lo común; la *Zusammenhalt* romana, se podría así interpretar como la contribución histórica de un pueblo, que en su despliegue temporal nos invita a pensar en la necesidad apremiante de asumir la tarea de orientar los pensamientos y las conductas individuales hacia fines que redunden en una cohesión social, lo que en integración de elementos filosóficos-institucionales adicionales a los romanos (ideas morales provenientes del Cristianismo y que redundan en la apuesta por la promoción de la vida y la libertad humanas), podría llevar en nuestro presente a configurar sociedades más libres, y así más justas, que el universo romano, y que los entornos institucionales en los que vivimos hoy en día.[28]

---

[26] Hegel. *Philosophie der Geschichte*, p. 370.

[27] Hegel. *Gesammelte Werke Band 27,1*, p. 380.

[28] Es necesario resaltar que la concepción institucional que Hegel esgrime a efectos de explicitar el desarrollo dialéctico de lo social en la historia hasta llegar a la Modernidad contempla efectivamente la patencia de un mercado en sentido capitalista – esto es, una articulación de decisiones individuales producentes y consumentes, sobre la base de las categorías de propiedad privada y capital -, no

Bibliografía

— CAROVÉ, Friedrich Wilhelm. „Doctrine de Saint-Simon. Exposition“, en *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, Herausgegeben von der Societät für wissenschaftliche Kritik zu Berlin, Band IV, Vollständige Ausgabe in 20 Bänden* [1829], Verlag für Philosophie, Köln, 1993.

— ECHEVERRÍA, Bolívar. *Definición de la cultura*, 2ª ed., Fondo de cultura económica, México, 2010.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Die Philosophie der Geschichte, Vorlesungmitschrift Heimann (Winter 1830/1831), herausgegeben von Klaus Vieweg*, Wilhelm Fink, München, 2005.

obstante, coloca de manera tajante los institutos de policía (§231-249 de la *Filosofía del derecho*) y corporación (§250-256 de la *Filosofía del derecho*) como instancias necesarias en la sociedad civil, o la sociedad capitalista, a efectos de intencionada y conscientemente producir formación (*Bildung*) e integración social interactiva (*Anerkennung*) en la composición social de un territorio. A efectos de pautas nucleares de un programa racional a la hegeliana de política pública, el siguiente comentario sucinto del alumno de Hegel, Friedrich Wilhelm Carové (acuñado en controversia contra los saint-simonianos) sirve de manera ejemplar: "La escuela simonística, por lo demás muy respetable, haría bien en considerar esto ["la rigurosidad alemana y la especulación organizante"], y en general captar de manera más profunda, el que el progreso de la humanidad no consiste en la *mecanización* de la sociedad, sino en la *organización* verdadera y más liberante que sea posible. La premura de la clase numerosa y más pobre debe enfrentarse con libres asociaciones, con parsimonia de las autoridades estatales, con organización de las colonizaciones y otros libres institutos de previsión, pero no por una institución de Estado, que colocara en el lugar de un hipotético azar irremediablemente el más opresivo *arbitrio* de soberanos distribuidores de bienes." (Friedrich Wilhelm Carové. „Doctrine de Saint-Simon. Exposition", en *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, Herausgegeben von der Societät für wissenschaftliche Kritik zu Berlin, Band IV, Vollständige Ausgabe in 20 Bänden*, Verlag für Philosophie, Köln, 1993, p. 925) El concepto de justicia de Hegel, a final de cuentas, implica tanto la noción de la cobertura de las necesidades en un amplio sentido de subsistencia, formación y reconocimiento, como la de la pertenencia a un cuerpo político en el cual el individuo participe de manera activa en lo teórico y lo práctico. En el seno del capitalismo – como bien intuye Carové siguiendo puntualmente a Hegel -, la manera más efectiva de dar realización a estos elementos, es a partir de las concepciones estatistas de las políticas públicas intervencionistas de los institutos de *policía* y *corporación*, sin llegar ello nunca a redundar en los delirios estatistas de las políticas públicas intervencionistas derivadas de las ideas económicas de John Maynard Keynes *et al.*

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Katalog Anlässlich des 31. Internationalen Hegel-Kongresses 17.-20. Mai 2016 in Bochum,* Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2016.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke 7*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1979.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, herausgegeben von Karl Hegel*, Duncler und Humblot, Neunter Band, Berlin, 1840.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke 12*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986.

— HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1822/23, Gesammelte Werke Band 27,1*, herausgegeben von Bernardette Collenberg-Plotnikov, Felix Meiner, Hamburg, 2015.

— HERRMANN-PILLATH, Carsten y Boldyrev, Ivan. *Hegel, Institutions and Economics*, Routledge, Great Britain, 2014.

— HUESCA Ramón, Fernando. “Hegel’s Concept of the Free Will: Towards a Redefinition of an Old Question”, *Journal of Cognition and Neuroethics*, March, 2015, Volume 3, Issue 1, pp. 310-325.

— RAUCH, Leo. *Verzeichnis der von dem Professor Herrn Dr. Hegel und dem Dr. Herrn Seebeck, hinterlassenen Bücher-Sammlungen*, C.F. Müller, Berlin, 1832.

POSITIVIDAD DE LA LEY, VIOLENCIA DE LA LEGALIDAD

Sobre la ley y la violencia en los fragmentos de Frankfurt

Ana María Miranda Mora

Introducción: Los escritos de juventud de Hegel

Varios de los fragmentos escritos por Hegel durante el periodo de Frankfurt (1797-1800), inicialmente clasificadas por Herman Nohl[1] bajo el título de *Esbozos para el espíritu del judaísmo* (1796-1798) y *El Espíritu del cristianismo y su destino* (1798-1799), pueden ser leídos como uno de los primeros pasos en la obra de Hegel hacia un enfoque político al pensar las relaciones entre el derecho, la vida en comunidad y la moralidad.

A lo largo de distintas obras del período de juventud (1792–1800: Berna, Frankfurt, Jena) Hegel examina el concepto de *positividad* implicado en las formulaciones religiosas del judaísmo y cristianismo. Análisis que en obras posteriores vinculará a la crítica de la forma moderna de moralidad y legalidad. En estos fragmentos, Hegel asocia para cada versión de *positividad* una determinada forma

[1] En este trabajo utilizamos la edición de los *Escritos de Juventud* de José María Ripalda publicada por el FCE, estamos al tanto de la nueva edición editada por Walter Jaeschke: G.W.F. Hegel. *Frühe Schriften*, Felix Meiner, Hamburg, 2014.

de *vida* y una experiencia de *estar-en-común*, ambas estructuradas en torno a una lógica determinada por la forma del entendimiento (*Verstand*) y desde la cual se establecen relaciones verticales de opresión y dominio.

De acuerdo a nuestra lectura, en los textos mencionados, Hegel busca mostrar cómo ambas positividades resultan en un tipo muy específico de violencia: la que ejerce la ley en su dominio sobre la vida, sea ésta el humano o la naturaleza. En estos fragmentos Hegel denuncia la operación por la que la legalidad usurpa la función de la moralidad.[2] Este marco legal establece relaciones en las que el individuo se somete a ley, sea esta sujeción impuesta por el señor o interiorizada por la moral. Por ésta el ser humano se convierte en *esclavo* de la ley.

El objetivo de este texto será comprender cómo entiende Hegel en estos fragmentos, por un lado, la lógica *positiva* de la ley (como sacrificial) y por el otro, la relación entre ley y violencia como constitutiva de una noción de autoridad entendida como dominación. Para ello, nos centraremos especialmente en lo que Hegel describe como la positividad de la religión judía y ahondaremos en la crítica a la noción de ley tal como lo plantea en los fragmentos de Berna y Frankfurt. Repararemos en estos textos porque encontramos en ellos las primeras formulaciones de lo que más tarde serán sus argumentos críticos contra las formas modernas de autonomía y ley moral en su crítica a Kant; por ejemplo en la *Fenomenología del Espíritu*, en los apartados la razón legisladora y la razón que examina leyes, Hegel crítica el imperativo categórico como una determinación formalista de la ley moral.[3] Para Hegel el error radica en confundir la ley y el deber. Del mismo modo cuestionará la noción de autoridad que se fundamenta en la idea del deber por el deber mismo, tal como lo plantea en el parágrafo 135 de la *Filosofía del Derecho,* texto en el que caracteriza el deber como *abstracto positivo* o identidad sin contenido.[4]

---

[2] Cf. Félix Duque. *Historia de la filosofía moderna*, Akal, Madrid, 1998.

[3] G.W.F. Hegel. *Fenomenología del espíritu,* Abada Editores, Madrid, p. 246.

[4] G.W.F. Hegel. *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho,* Biblioteca Nueva, Madrid, p. 201.

El interés de Hegel por el judaísmo se vincula no sólo con su deseo de llevar a cabo una exposición del cristianismo. La dificultad que se presenta en un análisis exclusivamente religioso implica desestimar la presencia de temas de orden social, político e incluso económico. Tal como muestra J.M. Ripalda en su introducción a los *Escritos de juventud*, el Hegel teólogo o místico es producto de una selección arbitraría de textos que Nohl consideró interesantes[5]. El Hegel apolítico, desvinculado de su historia real y material es una ficción fundamentada en presupuestos interpretativos difíciles de sostener hoy en día. El interés de Hegel por el judaísmo puede abordarse desde distintos flancos, en este trabajo destacaremos principalmente dos. El primero se vincula con su interés por la moralidad y con ello, con la política. Para Hegel eticidad y política son un binomio indisociable, en *La positividad de la religión cristiana* (Berna 1795-96) afirma:

> el principio que me ha servido como fundamento de todos los juicios sobre las diferentes formas y modificaciones de la religión cristina, es éste: que la finalidad y la esencia de toda religión verdadera, la nuestra incluida, es la moralidad de los hombres.[6]

El segundo enfoque ubica en la producción filosófica de Hegel de esta etapa, el intento de éste por rastrear en la historia de las religiones, las manifestaciones ético-políticas de la forma moderna de racionalidad. De acuerdo con este análisis, el interés de Hegel por la historia del cristianismo se vincula con el objetivo de trazar la historia material de la razón (occidental). Las diferencias entre las lecturas que hará Hegel del cristianismo varían en la medida en que encuentra o no determinado potencial especulativo. La denuncia de Hegel contra el judaísmo (y cristianismo) busca evidenciar la incapacidad de éste para acceder al *concepto* (*Begriff*). Hegel identifica en el judaísmo

---

[5] Los presupuestos interpretativos han influido determinantemente en el trabajo editorial de estos textos tal como lo expone J. M. Ripalda al inicio de su edición, conscientes de las deficiencias y problemas que representa trabajar con estos fragmentos, hemos decido poner especial énfasis en la dimensión política de los fragmentos reunidos por ésta edición.

[6] Hegel. *Escritos de juventud*, tr. José M. Ripalda, FCE, México, 2003, p. 74.

el modo de actuar del *entendimiento* que fija las oposiciones y que alcanza la unificación de la multiplicidad sólo en la anulación del individuo.

En este trabajo atenderemos únicamente al análisis del judaísmo, ya que en él encontramos los principales argumentos críticos que nuestros filósofo suabo empleará también contra el cristianismo y la filosofía moral moderna. En *La positividad de la religión cristina* (1795-6 Berna) Hegel concluye su análisis sobre el cristianismo afirmando:

> los cristianos han vuelto allá donde estuvieron los judíos. La característica de la religión judía –la servidumbre bajo la ley– la encontramos de nuevo en la Iglesia cristiana, por más que los cristianos se feliciten de haberse librado de ella.[7]

Positividad: dominación y esclavitud

De acuerdo con Hegel (Berna 1795-6), el rasgo fundamental del judaísmo es su "servidumbre ante la ley"[8], se trata de un tipo de "obediencia de esclavos a leyes que no se dieron ellos mismos."[9] Condición de cautiverio del pueblo judío por su incapacidad para alcanzar su autonomía y consecuentemente para realizar su libertad. Hegel identifica en esta religión una relación de sujeción entre la ley y la vida. Vínculo que implica una *relación de dominación* a la que llamaremos la *positividad de la ley*.

Hegel comienza su análisis del judaísmo en la historia de Abraham y ubica en esta figura lo más representativo del modo judío de experimentar el mundo, su relación con Dios, la naturaleza y con otros humanos. En *Esbozos para el Espíritu del cristianismo* (1796-1798 Frankfurt) Hegel exhibe la violencia que implica el abandono de Abraham de su casa y patria en su anhelo por la *libertad*. Al romper los lazos que le unen a la tierra y a su pueblo, lo único que

[7] *Ibídem*, p. 131.

[8] *Ibídem*, p. 268

[9] *Ibídem*, p. 74.

alcanza es su independencia (*Unabhängigkeit*). En tal estado, todo se le presenta a Abraham como ajeno, adquiriendo para él carácter de extraño.

> Abraham no quería amar, no quería ser libre a través del amor (…) El espíritu que le ordenaba mantenerse firme en una severa oposición contra todo; era lo pensado, elevado a una unidad dominante por encima de la naturaleza infinita y hostil.[10]

Abraham era un extranjero en la tierra, nada reconocía como suyo, vivía guiado por una necesidad de independencia que Hegel conecta con un instinto de auto-conservación. La libertad (*Freiheit*) concebida aquí como independencia u autonomía (*Selbständigkeit*) respecto a la totalidad de lo existente se convierte en su ideal[11] y en el rasgo característico de su Dios.[12] Como consecuencia de haber adoptado la libertad como ideal y ante el rechazo del amor y de toda forma de vínculo con los otros y con la naturaleza, Hegel ubica en esta *renuncia* y *sometimiento* el acto fundacional del pueblo judío.

El problema para el judaísmo radica en que la libertad que se alcanza, es una libertad abstracta que se realiza sólo como dominio de sí mismo y de la naturaleza. Para alcanzar la libertad, Abraham se sometió a un principio absoluto y externo capaz de garantizarle la protección que buscaba, a la vez que restringía esa libertad al ámbito de la ley. Yahvéh en tanto que ideal realizado, era el único que podía satisfacer las características de esta noción de libertad: la absoluta independencia frente a la existencia, que no obstante, se vincula con ella dominándola. Dios, en cuanto infinita objetividad, impone una relación de absoluto dominio sobre lo existente. Dios es para el judaísmo "algo en lo que nada participaba, sino que todo estaba dominado por él."[13]

En la relación de dominio que establece Abraham con Dios, éste garantiza su existencia a costa de considerar cualquier relación con lo

---

[10] *Ibídem*, p. 226.

[11] *Ibídem*, p. 229.

[12] Pedro Fernández Liria. *Hegel y el Judaísmo*, Rio Piedras, Barcelona, p. 26.

[13] G.W.F. Hegel. *Escritos de juventud*, p. 229.

existente como *hostil*, ya que lo que permanece fuera de esta relación, se presenta como una amenaza para su independencia. Yahvéh se convierte en el garante o intermediario por el cual Abraham entra en relación con el mundo, por esto, la relación del pueblo judío con el mundo será siempre una *relación mediata*. Garantía de protección que significa la seguridad de la auto-conservación del individuo frente a cualquier tipo de alteridad.[14] Por este procedimiento, Abraham se sujeta a una relación de dominación, pero en calidad de favorito o elegido. Por ello, Dios le otorga la naturaleza para satisfacerse y servirse de ella. Relación desde la cual Abraham establece a su vez, una relación de dominación sobre la naturaleza. Esta servidumbre ante un Dios y una fe impuesta obliga a Abraham a "sacrificar todo lo particular, desprendiéndose violentamente de ello."[15] De este modo, Abraham establece puras relaciones de antagonismo, "de aquí que la dominación fuera su ideal. En él la opresión lo unificaba todo. Abraham era un tirano."[16]

El pacto por el cual Abraham se sujeta a Dios excluye al mundo, de tal modo que entre Dios y el mundo se abre un abismo infranqueable. Dios mora en un más allá inaccesible, separado de la naturaleza y de los humanos. Hegel ve en esta desvinculación el modo de actuar propio del entendimiento, que separa en dos la unidad de la vida, estableciendo una contraposición que se presenta como irreconciliable. Lo existente se enfrenta a Dios como una multiplicidad inerte e independiente. El tipo de relación (positiva)

---

[14] En esta relación de Abraham con el mundo, podemos ver los primeras formulaciones de lo que más tarde, en la *Fenomenología del Espíritu,* será la crítica a la *libertad abstracta* en la figura del estoico en cuanto pura negación del ser natural. Entrar en una relación con lo otro, entraña para Hegel, no sólo ser en relación con los otros entes, sino también la posibilidad de negación de sí misma. El estoicismo no alcanza su propia afirmación en cuanto "negación imperfecta del ser otro, no haciendo otra cosa que replegarse (o podemos decir, al abandonar) del ser allí sobre sí misma, no se ha consumado como negación absoluta de la misma" (Hegel. *Fenomenología del espíritu,* p. 124). En *Esbozos sobre Religión y amor* Hegel sostiene: "el concepto moral es una actividad reflejada (…) uno que no se ha producido de esta manera, que es un concepto sin actividad, es un concepto positivo" (Hegel. *Escritos de juventud,* p. 239). El problema del concepto positivo es que no emana de la propia actividad, sino que aparece como una exigencia impuesta externamente.

[15] G.W.F. Hegel. *Escritos de juventud*, p. 224.

[16] *Ibídem*, p. 229.

que se establece entre el amo y el siervo, se traduce en este contexto en la escisión entre Dios y el humano, en una operación por la que se sustrae *la vida* de la existencia para depositarla en un único principio separado y puesto por encima. "El Dios de los judíos es la máxima separación: excluye toda unificación libre, dejando lugar sólo para la dominación o para la esclavitud."[17]

En esto consiste el destino del judaísmo, su servidumbre es la de quien está subyugado frente a un *destino ciego*, contrapuesto por Hegel al *fatum* griego, el cual formaría parte de la naturaleza.[18] Su *destino* aparece como algo impuesto desde fuera, como una *ley* ajena y dominadora que funciona como vínculo entre los humanos. De este modo, la única posible relación entre el humano y Dios, así como entre humanos se establece en términos de *legalidad*. La vida se ve reducida y determinada exclusivamente por *la soberanía de la ley*. En *La positividad de la religión cristiana* (Berna 1796-96), Hegel define el positivismo como la ley que "no se postula por la razón y hasta entra en conflicto con ella o, concordando con ella, exige sin embargo ser creída sólo en base a la autoridad."[19] En esto radica su positividad, en *Esbozos sobre religión y amor* (Frankfurt 1797-798) Hegel caracteriza lo positivo como el *poner* sobre la vida un principio objetivo "que recibe su poder, su fuerza, su efectividad por un objeto que exige respeto o despierta temor."[20] En *Esbozos para el espíritu del cristianismo* (Frankfurt 1798-1799) Hegel ubica nuevamente lo característico del judaísmo en su servidumbre ante la ley. El ser humano se convierte en prisionero de una "ley positiva, (en ésta) la acción no es unificación, sino un estar determinado; el principio no es el amor. El motivo es una causa eficiente, como algo operante, ajeno, no una modificación de aquél."[21]

De acuerdo con Hegel, el pueblo judío no logró su unificación (*Vereinigung*) con lo otro desde *dentro*, es decir, mediante el amor o

---

[17] *Ibídem*, p. 233.

[18] Félix Duque. *Historia de la filosofía moderna*, p. 361.

[19] G.W.F. Hegel. *Escritos de juventud*, p. 79.

[20] *Ibídem*, p. 239.

[21] *Ibídem*, p. 270.

como el resultado de su propia actividad, es decir como movimiento de la razón (*Vernunft*), sino que determinado por un principio de *independencia* (*Unabhängigkeit*) sólo logró un tipo de vinculación objetiva bajo la soberanía ley, es decir, por medio de la subordinación a un poder *extraño* (externo) que entraña su propia destrucción.

Legalidad y violencia: lógica del sacrificio

La ley en cuanto determinación (*Bestimmung*) del entendimiento (*Verstand)*, sólo puede juzgar y establecer divisiones. Esto significa, que éste reduce todas las relaciones a oposiciones fijas, desprovistas de contenido concreto. El entendimiento en su incapacidad para hacer frente a la multiplicidad, la niega, subsumiéndola a un principio universal y objetivante. Por este mecanismo, lo existente queda determinado (*bestimmen*) sólo como objeto (*Gegenstand*). Estar sujeto a esta *lógica de dominación* significa "sacrificar toda forma de vida a cambio de una mera existencia animal […] que se puede asegurar sólo a expensas de todo lo otro existente."[22] En el pacto por el que Abraham asegura su existencia material, la *vida* ha sido sacrificada ante la ley, y la libertad (*Freiheit*) se ha sujetado a una relación de dominación en la que se ve reducida a simple independencia. Esta lógica a la que podemos denominar *sacrificial* —siguiendo a Acosta López— envuelve una paradoja: el sacrificio de la vida a cambio de la protección de la misma. Es decir, la ley implica una noción de *vida* que debe ser reducida a su mínima expresión. La naturaleza es desprovista de cualquier contenido con el fin de confirmar el poder absoluto del principio del que depende y que la determina, los individuos son sacrificados para su propia supervivencia.

Una vez examinada la positividad implicada en la religión judía y mostrada la lógica sacrificial y de dominación que la caracteriza, podemos evidenciar la violencia intrínseca a su ejercicio. La legalidad se mostró como la estructura común a todas las manifestaciones de la

---

[22] Acosta López, Ma. del Rosario "The Gorgon's Head: Hegel on Law and Violence in the Frankfurt Fragments", en *The New Centennial Review, 14,* 2014, p. 36.

vida, y la ley como el principio de su unidad. La denuncia de Hegel ante el fracaso de esta lógica apunta a su incapacidad para unificar la oposición entre el humano y Dios, entre el humano y la naturaleza y del humano con otros humanos. Debido a su universalidad, abstracción y en calidad de principio unificador, la ley se enviste del poder que le permitirá ejercerse de manera violenta. Esto se muestra, en su impotencia para reclamar obediencia si no es a través de su imposición violenta, es decir, sólo sobre la base de la autoridad impele a su cumplimiento.[23] Para el Hegel de Berna, el problema radica "en identificar la legalidad con la moralidad, al considerar todos los mandamiento morales como mandamiento religiosos, y al tomarlos como mandamientos, como obligatorios, sólo porque emanaban de Dios."[24]

El carácter positivo del judaísmo revela que la ley no sólo presupone la *lógica sacrificial* que elimina la vida para su implementación, sino que dicha ley tiene que dominar todo para asegurar su propia reproducción y conservación,[25] operación que facilita la usurpación de la función moralidad por la legalidad. En el ejercicio de la ley, es decir, en el ejercicio de su fuerza, ésta se vincula violentamente a la vida que previamente redujo a su propia negación. En el *Espíritu del cristianismo y su destino* (1798-1800) Hegel afirma: "la ley como universal, domina sobre lo particular y lo obliga a la obediencia."[26] La ley es un universal abstracto que se opone a lo particular bajo la forma del *deber ser,* al establecer lo que

---

[23] G.W.F. Hegel. *Escritos de juventud*, p. 79.

[24] *Ibídem*, p. 98.

[25] En estos fragmentos encontramos antecedentes de lo que más tarde W. Benjamin expondrá con excepcionalidad en su texto *Hacia la crítica de la violencia* de 1921. Al tratar de explicar su función y el ámbito de su ejercicio, Benjamin evidencia la lógica por la que el derecho (legalidad) se impone violentamente, destacando dos funciones: como violencia fundadora de un orden y como violencia conservadora que busca defender ese orden impuesto. Benjamin no hace referencia alguna a Hegel, sin embargo consideramos pertinente mostrar el vínculo teórico que hay entre estos dos análisis de la legalidad, ya que resulta pertinente al pensar el derecho en cuanto orden de leyes impuesto, así como el mecanismo por el que este orden reclama obediencia. Hegel lo trata en términos de positividad, Benjamin lo tratará en términos de violencia (s).

[26] G.W.F. Hegel. *Escritos de juventud*, p. 332.

se debe cumplir, lo domina y lo obliga a la *obediencia*. Lo que deriva en la dominación de la voluntad humana por un principio externo que se im-pone como *autoridad*, reduciendo ésta a la heteronomía.

Este principio de autoridad (ley) que se ejerce como dominación implica hostilidad frente lo particular, ya que éste no puede aceptar nada que contradiga sus designios. Su violencia se ejerce como destrucción de toda existencia que no pueda cumplir y confirmar su vacía universalidad. En esto resulta el tipo de autoridad denunciada por Hegel, en un tipo que obliga violentamente o por temor. El interés de Hegel por la moralidad, se puede precisar en la pregunta por el tipo de autoridad que nos impele a su cumplimiento, o por el tipo de normatividad que pueda tener autoridad sobre nosotros, contra una concepción de la agencia positiva que toma su ley de una autoridad trascendente o impuesta externamente.[27]

La positividad implica la imposibilidad de reconciliación entre *la vida* extraña a sí misma y *la ley* abstracta, su paradoja consiste en la necesidad del sacrificio de la vida para su conservación. El peligro de esta lógica radica en su *furia totalizadora*, que por un lado, demanda el sacrificio de la vida para su conservación, y por el otro, le somete a un principio externo que ejerce violencia contra ella al dominarla. La vida sufre violencia al someterse a realizar un fin externo o ajeno a ella.

Conclusiones. La positividad de la ley: la violencia de la ley

La esclavitud del pueblo judío radica pues, en su incapacidad para darse una ley moral que surgiera de la libertad.[28] De acuerdo con la lógica de la dominación ubicada en estos fragmentos, la positividad del judaísmo, se revela en su imposibilidad para distinguir entre la ley y la moralidad. Lo positivo impone una objetividad que conduce

[27] Cf. Deligiorgi. "Religion, Love, and Law: Hegel's Early Metaphysics of Morals", en Stephen Houlgate y Michael Baur (Coords.) *A Companion to Hegel*, Wiley-Blackwell, West Sussex, 2011, 2011.

[28] G.W.F. Hegel. *Escritos de juventud*, p. 133.

al individuo a la heteronomía, a una parálisis en la que lo externo le determina, a su cumplimiento por imposición y temor. Las leyes al operar como instrumentos puramente civiles, son positivas, externas al sujeto; esta forma objetivante y exterior de la ley será superada al devenir moral.

La moralidad para Hegel no es "la subyugación del individuo bajo lo universal, la victoria de lo universal sobre la individualidad opuesta a él, más bien la elevación de lo individual a lo universal, unificación, cancelación de las dos partes contrapuestas."[29] Unidad concordante que presupone para Hegel, la libertad pero no sólo de la voluntad que busca su independencia, sino de la libertad de la acción. Para Hegel el objeto de la acción es el pensamiento y la actividad es reflexión, esto no quiere decir que la moralidad radique sólo en el ámbito de la subjetividad; para Hegel "la acción y vuestra intención tienen que ser una misma cosa (…) La acción es la superación de la separación entre lo que se ha querido y la aspiración, el impulso, el sujeto del querer."[30]

En estos fragmentos nos encontramos con un proyecto que Hegel abandonará posteriormente pero en el que se anuncian algunos argumentos que sostendrá en la *Fenomenología del Espíritu*. Hegel ubica el principio de la moralidad y la posibilidad de superar la positividad en el amor. En el *Primer programa de un sistema del idealismo alemán* (1796-1797) y en el *Fragmento de sistema* (1800), nos encontramos con la intención de Hegel de fundar una nueva religión, que basada en el amor activo se opondría a la pasividad del pueblo judío y de la religión cristiana.[31] Oponiendo las virtudes a las leyes, el principal interés de Hegel en estos textos religioso-políticos, no consiste en negar escuetamente el reino y la autoridad de la ley. Hegel busca señalar los límites de la perspectiva jurídico-legal para traer a la discusión, otros aspectos de la eticidad que son excluidos por éste y que no obstante, son constitutivos de la vida en comunidad. En estos fragmentos, Hegel busca evidenciar no sólo las

---

[29] *Ibídem*, p. 269.

[30] *Ibídem*, p. 269.

[31] Cf. Ramón Xirau. "Hegel juvenil: entre Berna y Frankfurt", en *Dianoia* No. 25.

contradicciones que subyacen a la fundación y al modo de operar de la ley, esto es, se trata de mostrar el carácter *impositivo, externo* y *violento* de la ley religiosa o moral. La crítica de Hegel en estos fragmentos busca anunciar la posibilidad de otra relación con la ley y la comunidad que se realiza a la vez dentro y fuera del ámbito de la legalidad en una recuperación de la moralidad, entendida como eticidad.

La determinante separación entre moralidad y legalidad que Hegel sugiere, no sólo busca evidenciar la confusión que mina la autonomía de la conciencia; Hegel busca exponer la necesidad de la separación entre Iglesia y Estado. En la exhibición de la lógica violenta por medio de la cual la legalidad usurpa la función de la eticidad, Hegel identifica un tipo de ordenamiento particular. La ley asumida como mera imposición y regulación externa, e implementada por un Estado-Iglesia que la administra violentamente establece relaciones de exterioridad, de dominación y castigo. La vida se escinde entre el ser y el deber ser en una sumisión ciega y estéril a las normas. El espíritu de la ley que Hegel busca renovar implica un tipo de moralidad a la que se puede acceder por medio de la razón. Este tránsito de la ley positiva a la eticidad, más que resolver el binomio entre el ser y el deber ser, se refiere a la superación del mecanismo de su implementación y conservación; por ello afirma Hegel en *La positividad de la religión cristiana* (1800): "cualquier doctrina, cualquier mandamiento pueden convertirse en positivos con sólo ser proclamados violentamente, reprimiendo la libertad."[32]

Más allá de la discusión sobre la pertinencia de las críticas de Hegel al judaísmo, de si la lectura de Hegel es totalmente dependiente de la forma en que entiende y valora el cristiano o viceversa, o de sí la versión hegeliana del judaísmo no logra satisfacer en modo alguno al judaísmo, consideramos pertinente atender a lo que consideramos uno de los argumentos fundamentales de estos fragmentos: la violencia que entraña la positividad de cualquier tipo ley y de la lógica sacrificial por la que opera.

[32] G.W.F. Hegel. *Escritos de juventud*, p. 423.

Bibliografía

— ACOSTA López, María del Rosario. "The Gorgon's Head: Hegel on Law and Violence in the Frankfurt Fragments", en *CR: The New Centennial Review, 14* (2), 2014, pp. 29-48.

— BENJAMIN, Walter. *Obras. Libro II. Vol. 1, Primeros trabajos de crítica de la educación y de la cultura; Estudios metafísicos y de filosofía de la historia; Ensayos estéticos y literarios*, edición de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, tr. Jorge Navarro Pérez, Abada, Madrid, 2007, 424 pp.

— DELIGIORGI, Katerina. "Religion, Love, and Law: Hegel's Early Metaphysics of Morals" en Stephen Houlgate y Michael Baur (Coords.) *A Companion to Hegel*, Wiley-Blackwell, West Sussex, 2011, pp. 23-44.

— DUQUE, Félix. *Historia de la filosofía moderna: la era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998, 978 pp.

— FERNÁNDEZ Liria, Pedro. *Hegel y el Judaísmo*, Rio Piedras, Barcelona, 2000, 175 pp.

— GALLEGO Franco, Santiago. "La positividad del Cristianismo en los Escritos de Juventud de Hegel", en *Teología y cultura*, No. 7(12), 2010, pp. 69-76.

— HEGEL, G. W. F. *Escritos de juventud*, tr. José M.. Ripalda, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, 436 pp.

— HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu,* Ed. bilingüe, tr. Antonio Gómez Ramos, Abada Editores, Madrid, 2008, 1006 pp.

— HEGEL, G.W.F. *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio del derecho natural y ciencia del estado,* tr. Eduardo Vásquez, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, 395 pp.

— XIRAU, Ramón. "Hegel juvenil: entre Berna y Frankfurt", en *Dianoia,* 25, México, 1979, pp. 191-205.

EL DERECHO DE LA LIBERTAD EN SU PRIMER DESPLIEGUE ÉTICO RACIONAL

Breve esbozo de una concepción hegeliana de la justicia

Thaís Indira Vega

Situado en la modernidad, el núcleo de la filosofía práctica de Hegel consiste en la libertad. Hegel configura esta libertad como *voluntad*, y en la *Filosofía del Derecho*[1] le da un seguimiento racional a su actividad y a su realización a través de diferentes niveles de relación social. El resultado es un sistema filosófico del derecho, que consiste en el universo ético espiritual de la voluntad o acción humana. Este artículo se concentra en las dos esferas incipientes de su despliegue, a saber: el derecho abstracto y la moralidad. Partiendo de estas primeras determinaciones toco algunos de los principios ético-normativos que ahondan en la reflexión de la concepción hegeliana de justicia, imbricada en este proceso racional de la voluntad libre.

En la primera parte del escrito abordo el vínculo entre verdad y justicia, planteado por el autor en el "Prefacio" de su FD. Posteriormente, presento de manera sucinta el esquema de la voluntad libre, que Hegel precisa en la "Introducción", y que es fundamental en la medida en que organiza la *FD* en su conjunto.

[1] G.W.F. Hegel. *Principios de Filosofía del Derecho o derecho natural y ciencia política*, tr. Juan Luis Vermal, Edhasa, Barcelona, 504 pp. Citado *FD*.

Siguiendo la estructura de la obra, en la parte del derecho abstracto me detengo en la diferenciación entre *persona* y *cosa*, exaltada por Hegel como un postulado primordial de la justicia moderna. En la esfera de la moralidad señalo la noción del bien que, comprendido como *bienestar de todos*, presenta el nodo central de la crítica a Kant, asi como un posible esbozo de la noción de justicia en Hegel.

Posteriormente me refiero al llamado *derecho de necesidad*, con el cual, Hegel apela a la justicia contenida en el respeto a la vida como condición de existencia de todo derecho. Concluyo indicando la importancia e insuficiencia constitutiva de estas primeras esferas , las cuales permiten el tránsito hacia la eticidad y el Estado.

Relación entre verdad y justicia en la filosofía práctica de Hegel

Hegel da inicio a su argumentación con el *espíritu pensante*. En el "Prefacio" a su *FD* expone los principios fundamentales para un pensamiento filosófico o *especulativo* y dice que éste "no se contenta con tomar la verdad de modo inmediato, sino que se la conciba y que se le dé al contenido, ya en sí racional, una forma también racional, para que aparezca así justificado ante el pensamiento libre, que no se detiene ante algo dado" (*FD*, p. 48). De acuerdo con Hegel, la filosofía implica una actividad de ir más allá de lo dado empíricamente, un acto que le es propio sólo al pensamiento. La realidad tiene un contenido racional porque ha sido constituida por la razón, por la inmanente relación entre el pensamiento y el mundo, que hace que los objetos hablen en lenguaje humano y que su verdad sea entonces inteligible. Hacer algo cognoscible consiste en cobrar conciencia de su verdadero concepto, porque se explicita racionalmente, es decir, se explica a la vez que se demuestra el tejido racional del cual está compuesto.[2]

---

[2] Es importante resaltar que Hegel parte en la FD de conceptos que desarrolla en otra parte de su obra. En este sentido, Walter Jaeschke señala que la *FD* no dispone de un espacio para el desarrollo histórico y filosófico de sus concepciones fundamentales, y que esto significa una "deficiencia" considerable de la obra. Walter Jaeschke. "El derecho supremo del sujeto y su suprema lesión del derecho", Anthropos, 2014, p. 151. Por su parte, Miguel Giusti sostiene que es preciso seguir las referencias que hace Hegel a su *Ciencia de la Lógica*, en el sentido de que el

El pensamiento en Hegel es práctico, y no se relega al momento del actuar, su acción consiste en poder situarse y fundamentarse a sí misma, racionalmente. Hegel afirma: "el hombre piensa y busca en el pensamiento su libertad y el fundamento de la eticidad", y agrega que, "este derecho tan elevado, se transforma en injusticia cuando el pensamiento se aleja de lo universalmente reconocido y se inventa algo particular" (*FD*, p. 48). Esta noción de justicia radica en que, para Hegel, el derecho es indeclinable de su justificación racional, y lo afirma reiterativamente en una apuesta radical: el derecho se anula como tal si es reducido a una convicción subjetiva, contingente, arbitraria, o no verdadera.[3] Hegel apela a la relación entre verdad y justicia, como un fundamento ético, del cual también desglosa dos tipos de conciencia práctica, aquella que con injusticia "se reserva lo arbitrario y hace consistir el derecho en la convicción subjetiva"; y la que, en cambio, con justicia se aproxima a lo racional, a lo universalmente válido, y logra penetrar el conocimiento práctico del mundo ético objetivo (*FD*, p. 54). Veremos un desarrollo más claro de esto en las siguientes esferas del presente texto.

De acuerdo con Hegel, el Estado moderno muestra ya su desenvolvimiento lógico en su configuración histórica, como *realidad efectiva*.[4] Aunque, subraya que "el desarrollo según razones

---

planteamiento especulativo es imprescindible para comprender el verdadero sentido político y social que hay en Hegel. Miguel Giusti. "¿Se puede prescindir de la Ciencia de la Lógica en la Filosofía del Derecho de Hegel?", Anthropos, 2014, p. 124.

[3] Hegel dice que la filosofía *reconoce la razón como la rosa en la cruz del presente*, es decir, como la inmanente presencia de la razón en el mundo, que hace posible, tanto la reconciliación racional con la realidad, como "la exigencia de concebir, de conservar la libertad subjetiva, pero no en lo particular y contingente, sino en lo que es en sí y por sí", en su verdad (*FD*, p. 61).

[4] Como Rubén Dri aclara, hay dos concepciones de lo real en Hegel: la *Realität,* se refiere a cualquier hecho empírico, mientras la *Wirklichkeit* o *realidad efectiva* es la realidad en sentido fuerte, constituida racional, objetiva e inter-subjetivamente. La filosofía halla la tensión entre lo lógico y lo histórico, y "lo que está entre la razón como espíritu autoconsciente y la razón como realidad presente, lo que las separa y no encuentra satisfacción, es el obstáculo de algo abstracto que no se ha liberado para llegar al concepto", explica Hegel (*FD*, p. 61). Lo conceptual se manifiesta en la historia, pero no todo en ella es portador de determinaciones conceptuales; como dice Denis Rosenfield, de esta contradicción precisamente "surge el trabajo del concepto". Rosenfield, *Política y libertad. La estructura lógica de la* Filosofía del derecho d*e Hegel*, FCE, México, 1989, p. 29.

históricas no se confunde con el desarrollo según su concepto" (*FD,* §3, pp. 69-70). Hegel nos invita a sopesar que es distinto probar racional o lógicamente que una razón sea justa, que entender su desarrollo histórico, pues "una determinación jurídica puede ser perfectamente fundada y consecuente respecto a las circunstancias y a las instituciones jurídicas existentes, y ser… injusta e irracional" (*FD,* §3, p. 70).[5]

Hegel explicita cómo lo racional se despliega en sus configuraciones históricas, a partir del tránsito dialéctico del espíritu subjetivo al espíritu objetivo, en su incesante conciliación y realización.[6]

La voluntad verdaderamente libre

El derecho en Hegel parte de la libertad, existe en carne y hueso como voluntad subjetiva, cuya práctica inicia con el pensamiento, el umbral hacia lo universal (*FD,* §4, p.79).[7] La voluntad –no es inmediatamente libre– se hace libre en un proceso dividido por tres momentos: universalidad, particularidad y singularidad. La voluntad es primero universalidad abstracta, es decir, el pensamiento sólo está consigo mismo, es la pura reflexión del yo en sí mismo. La actividad de este pensar consiste en la cancelación de todo contenido, su indeterminación es la abstracción del mundo.[8] Este nivel representa

---

[5] Para comprender la relación entre facticidad-descripción de la realidad social histórica y el despliegue lógico normativo del *deber ser racional* hegeliano –opuesto al puro deber ser kantiano, que en absoluto es o aún no es real–, véase la reconstrucción argumentativa de Mario Rojas, "Facticidad, normatividad, libertad y razón en la Filosofía del Derecho de Hegel, en Mario Rojas. *Reconocimiento, libertad y justicia,* Ítaca, 2014, pp. 55-84.

[6] Existen niveles de diferenciación metafísica en el despliegue del espíritu, en general, podemos sintetizar con Gerardo Ávalos que el "espíritu" hegeliano significa "el mundo humano", las creaciones que son fruto de la civilización que atañen a la razón como "condición de posibilidad de la existencia del mundo" y objetividad más dura. Ávalos. *Breve introducción al pensamiento de Hegel,* UAM, 2011, p. 23. Por eso, Hegel apunta: "el espíritu es ante todo inteligencia" (*FD*, p. 78 §4).

[7] El pensamiento es lo universal: "hacer algo universal significa pensarlo" (*FD*, p. 59).

[8] El yo puede abstraerse de necesidades, deseos, instintos, objetos, actos, fines, etcétera (*FD*, p. 81, §5). Mario Rojas puntualiza que este momento trata "de lo propiamente constitutivo de la voluntad, en tanto yo o subjetividad" (Mario Rojas. *Hegel y la libertad*, ed. Ítaca, 2011, p. 22), y no se debe perder su papel relevante en la posibilidad de la libertad.

la figura ética del entendimiento, la cual se vuelve libertad del vacío porque carece de un contenido concreto, y "lo que ella cree querer sólo puede ser por sí una representación abstracta" (*FD*, §5, p. 81), y por eso, para Hegel representa la furia de la destrucción.[9]

El segundo peldaño corresponde a la voluntad particular, o diferenciación del yo. Aquí, la voluntad "quiere algo" y pone un contenido, una determinación. El yo se pone en un objeto, y entra entonces en la "existencia" (*FD,* §6, p. 83).[10] Sin embargo, la voluntad debe ser capaz de no perderse en lo externo y de permanecer consigo misma.[11] La voluntad formal se plantea un fin y lo realiza, pero, no siempre tiene la certeza de que con su fin no contradiga o cancele su voluntad libre. Por eso, la verdadera libertad no es ni la indeterminación ni la determinación, ella es ambas (*FD,* §7, p. 87). La voluntad en sí –inmediata o natural– todavía no es libre, sólo lo será por sí, "cuando se tome a sí misma como objeto" (*FD*, §10, p. 89). El planteamiento hegeliano sostiene que lo que es "en sí" todavía no es "en su realidad efectiva"; por tanto, "el hombre, que *es en sí* racional debe abrirse paso por la producción de sí mismo, saliendo de sí y cultivándose" para devenir también racional "por sí" (*FD*, §10, p. 90).[12] De acuerdo con nuestro autor, el error de Kant fue considerar a la voluntad formal como libertad, pues en ella el yo y el fin son contingentes. El arbitrio es precisamente la ausencia de libertad, en la medida en que lo puntual no radica en el poder decidir, sino en "qué" y "cómo" se decide. Es necesario que el querer racional

---

[9] Este momento es necesario pero insuficiente, pues Hegel considera que la carencia del entendimiento "consiste en que toma una determinación unilateral y la considera como la única y la más elevada" (*FD*, §5, p. 82).

[10] Se trata de un tránsito donde Hegel indica que la voluntad formal "es el proceso de trasladar a la objetividad el fin subjetivo por la mediación de la actividad" (*FD*, p. 87, §8).

[11] Mario Rojas señala que "lo otro" querido representa lo negativo, en tanto es algo negativo a la voluntad, pues se le opone, es externo y extraño, representa un límite para ella. La hace dependiente, y "se puede concebir ulteriormente de forma concreta la enajenación (*Entfrendung*) y la fetichización." Mario Rojas, *Hegel y la libertad,* p. 30.

[12] Como para Hegel el hombre "en sí" no es libre, entonces, defiende que "en su condición inmediata e inculta, está en una situación en la que no debe estar y de la que debe liberarse" (*FD*, §18, p. 98).

pueda ponderar el contenido ético racional de la acción.[13] Por eso Klaus Vieweg indica que para Hegel "sólo una voluntad determinada por el pensar puede considerarse libre en sentido estricto," mientras "el arbitrio adolece de la ausencia del pensar."[14]

El tercer momento de la voluntad es el de la singularidad, unidad de lo universal y de lo particular. La voluntad verdadera dota a sus fines de "la universalidad inmanente, elimina la diferencia entre forma y contenido y se convierte en voluntad objetiva infinita" (*FD*, §13, p. 92-93). Finalmente, en su esfuerzo racional la voluntad logra ponerse como contenido universal, en su propio concepto y libertad, colocándose a sí misma como objeto. Es entonces, "la voluntad libre que quiere la voluntad libre" (*FD*, §27, p. 106). En esta libertad racional desaparece la relación de dependencia con algo otro, exterior y particular. La voluntad logra arrojarse sobre sí misma, se mira de frente y se percata de que es libre, así, "cae en la cuenta" de su libertad, es autoconciencia o conciencia de sí misma.[15] Al momento de desprenderse de lo contingente, la autoconsciencia "constituye el principio del derecho, de la moralidad y de toda eticidad" (*FD*, §21, pp. 99-100).

La realización de la voluntad libre se explica también con el tránsito del espíritu subjetivo al objetivo. En la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* Hegel lo describe como trayecto del *ser* al *deber-ser*. El espíritu práctico es subjetividad pensante, pero de modo inmediato, contingente, subjetivo, *es* de manera sólo formal y natural. Pero, la subjetividad también es capaz determinarse de manera acorde con su racionalidad, como *debe ser*, como fruto de su actividad espiritual. La razón consiste también en lo ético, Hegel

[13] Hegel afirma que cuando se dice que "la libertad consiste en *poder hacer lo que se quiere*, sólo se puede tomar esa representación como carencia total de cultura del pensamiento" (*FD*, §15, p. 94). Por su parte, Eric Weil indica que "la voluntad, siendo libre, se da *necesariamente* un contenido, un fin que debe ser realizado en la realidad, con los medios de la realidad". Eric Weil, *Hegel y el Estado*, Ediciones Nagelkop, 1972, p. 44. Por tanto, la libertad está situada. Kant pasó por alto la realidad concreta, en la cual, el hombre actúa.

[14] Klaus Vieweg, *La idea de la libertad*, UAM, 2011, p. 27.

[15] Es en este contexto, en donde el autor pronuncia que "el esclavo no conoce su esencia, su infinitud, la libertad; no se sabe" (*FD*, §21, p. 101) ya que no se piensa como libre y, por lo tanto, no es consciente de sí.

define lo racional como "el sentimiento práctico bueno, pero en su universalidad y necesidad, en su objetividad y verdad".[16] En esta tesitura, sostiene que "el mal no es otra cosa que la inadecuación del ser al deber-ser."[17] Planteamiento que se puede vincular con los postulados ético normativos de la *FD*, donde dice que "el hombre en su condición inmediata e inculta, está en una situación en la que no debe estar y de la que debe liberarse" (*FD*, §18, p. 98). La importancia de recurrir a este fragmento es que nos muestra que, en la propuesta de Hegel, lo normativo se halla inserto en la fundamentación racional de su sistema filosófico del derecho.

Con base en el autor, los seres humanos persistimos en tránsitos de escisión espiritual, entre el ser y el deber ser, entre la necesidad y la contingencia, entre lo objetivo y lo subjetivo; aunque, también es a través de ellos, en su reconciliación, que podemos hacernos libres. Hegel aclara en la *Enciclopedia* que la reflexión hacia el espíritu "ha de conferir a su contenido racionalidad y objetividad", que en tanto relaciones sociales, están constituidos los derechos y las obligaciones dentro de un Estado. El espíritu subjetivo se vuelve consciente de sí en la medida en que es consciente de su espíritu objetivo. Hegel lo explica subrayando el lugar de la justicia dentro del ámbito intersubjetivo, pues dice:

> La reflexión inmanente del propio espíritu, la que ha de ir más allá de su particularidad… en tanto relaciones necesarias, son derechos y obligaciones. Esta objetivación es entonces la que muestra su existencia, así como la relación entre ellas, es decir, su verdad en general; así como mostró Platón, que la justicia en sí y para sí en sentido verdadero… solamente se puede ofrecer bajo la figura objetiva de la justicia, es decir, de la construcción

[16] G.W.F. Hegel. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas,* tr. Ramón Valls Plana, Alianza, 1999, p. 513, §471. Aquí aparece también la relación entre verdad y ética. La verdad para Hegel tiene lugar en la universalidad de la inteligencia. Pero también demanda su realización, pues la verdad "quiere decir en filosofía que el concepto corresponda a la realidad" (*FD*, §21, p. 101), como sostiene Hegel en la *FD*.

[17] *Ibídem,* p. 514, §472. Hegel añade: "en el muerto no hay mal ni dolor porque el concepto en la naturaleza inorgánica no entra en oposición con la existencia"; en cambio, "en el espíritu, ocurre esta distinción inmanente, y aparece un deber-ser." Por eso, dice que la "negatividad, subjetividad, yo, libertad son los principios del mal y del dolor", ya que a partir de ellos surge la contradicción entre ser y deber ser.

del Estado como vida ética.[18]

Para este autor, la moral individual también se realiza en la ética social concreta y objetiva porque es inmanente y fruto de ella.[19] En este sentido, Julio de Zan aclara que "tanto las preguntas y las discusiones acerca del bien, como las que están centradas en el tema de la justicia, pertenecen al campo disciplinario de la ética" y aunque "esta diferencia que estaba implícita en Kant, comienza a hacerse reflexiva a partir de Hegel."[20] Por tanto, la idea del bien y de la justicia se encontrarían detrás tanto de la moral formal como de la moral concreta, esto es, de la moralidad y de la eticidad. Entonces, cuando Hegel disuelve los dualismos kantianos de forma-contenido, interioridad-exterioridad, moralidad-eticidad, es plausible que hablar de bien moral integre la idea de bien común –como se verá adelante– y, en este sentido, quizá pueda mostrarse una concepción de justicia.[21]

El derecho abstracto y la injusticia de la esclavitud moderna

Para Hegel, la voluntad se determina como persona en el intercambio de cosas con otras personas. La capacidad jurídica de la racionalidad de la persona descansa en la relación formal consigo misma, en el

[18] G.W.F. Hegel. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas,* §474, p. 516.

[19] Hegel sostiene que el sujeto representa la acción, la actividad de "transposición del contenido desde la subjetividad a la objetividad." G.W.F. Hegel. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas,* p. 517, §475. Como dice Ramón Valls Plana en la cita 811, para Hegel "la moral individual no es auténtica si no pasa a la moral social y es interior a ella" Hegel. *Enciclopedia…,* p. 516. Hegel explicita que las tendencias buenas y racionales se transforman continuamente y dependen "de qué relaciones produce el espíritu desarrollándose como espíritu objetivo… en el cual, el contenido de la autodeterminación pierde la contingencia o arbitrariedad" Hegel. *Enciclopedia*, §474, p. 517.

[20] Julio De Zan. *Panorama de la ética continental...,* Akal, 2002, p. 17.

[21] De Zan explica que "Hegel va a tratar toda la filosofía práctica como derecho… porque 'la moral y la ética', como otras configuraciones del derecho, tienen una existencia que es, a la vez, interior y exterior, subjetiva y objetiva". Julio De Zan, *La filosofía social y política de Hegel,* ed. Signo, Buenos Aires, 2009, p. 21. Así, "la ética hegeliana deja de ser una moralidad formal y vacía", pues recupera las determinaciones objetivas de la eticidad institucional concreta; y precisamente, la remisión al sentido objetivo de la justicia en Platón, nos indica la "la recuperación de la tradición antigua" Julio De Zan. *Ibídem*, p. 378.

"saberse infinito, universal y libre" (*FD*, §35, p. 118), que también constituye el concepto y el fundamento racional del derecho abstracto, y su precepto es: "*sé una persona y respeta a los demás como personas*" (*FD*, §36, p. 120). El derecho de la personalidad reside así en la igualdad abstracta de todos.

La persona existe como cuerpo orgánico, pero al haber sido "elevado por el pensamiento a la infinitud", es asimismo un ser vivo racional y universal (*FD*, §35, p. 118-119).[22] En esta unidad orgánica, Hegel cree que, "la violencia ejercida por otros *sobre mi cuerpo* es violencia ejercida *sobre mí*" (*FD*, §48, p. 132), por lo que los derechos que nacen del contrato "no son derechos sobre la persona, sino siempre sobre una cosa" (*FD*, §40, p. 123).[23] Con ello, Hegel advierte que, en caso de que se tome sólo la condición natural inmediata del ser humano, es decir, como objeto o cosa, podría pensarse que el ser humano es "apto para la esclavitud", pero esta "absoluta injusticia de la esclavitud" se atiene al concepto del hombre en sí, cuando, el hombre que es espíritu libre "consiste precisamente en no ser sólo en sí, sino en superar… la existencia natural, y de darse su propia existencia como suya y como libre" (*FD*, §57, p. 141).[24] Hegel tiene presente el entramado de relaciones intersubjetivas modernas y, sostiene que:

> Únicamente con el conocimiento de que la idea de libertad es sólo verdadera como *Estado* se asegura que el espíritu objetivo, el contenido del derecho, no sea nuevamente reducido a su concepto subjetivo, y que… no se vuelva a aprehender como un mero *deber* el que el hombre no está determinado en y por sí a la esclavitud (*FD*, §57, pp. 142-143).

---

[22] Hegel explica que "según su existencia inmediata, el hombre es en sí mismo algo natural… Sólo por medio del cultivo de su propio cuerpo y espíritu, se toma él en posesión y deviene propiedad de sí mismo y frente a los otros" (*FD*, §57, p. 141). Para Hegel el hombre no nace libre, sino que se hace libre a través de un proceso donde se va haciendo a sí mismo libre, y lo cual, es posible de fundamentar histórica y racionalmente.

[23] La cosa "no tiene un fin propio, no es la infinita relación consigo misma" (*FD*, §44, p. 128), es decir, la cosa es lo opuesto a la persona en tanto no es en sí racional, autoreflexión y, por tanto, libre.

[24] Este derecho "está más allá de la falsa posición que considera al hombre como un ser natural y sólo como concepto existente en sí, apto por lo tanto para la esclavitud", reitera el autor (*FD*, §57, p. 142).

La esclavitud no atañe sólo a una decisión moral –los individuos no pueden elegir si esclavizan o no a los demás–, sino a una obligación o exigencia ética, loable a su fundamentación racional y a su realización efectiva, alcanzadas por la tradición de la civilización moderna. Hegel afirma que, "si se mantiene que el hombre es en y por sí libre", entonces, "se condena la esclavitud" y, "a partir de ahora, lo injusto tiene validez y lugar", la esclavitud es irracional e inválida.[25]

Las determinaciones sustanciales del hombre son ahora inenajenables, "la esclavitud, la incapacidad de poseer propiedad, la falta de libertad de conciencia, el poder cedido a otro, son ejemplos de enajenación de la personalidad," pues sobre ello "el derecho no puede prescribir", ya que constituyen "la propia persona y la esencia universal de la autoconsciencia" (*FD*, §66, p. 152). La existencia del derecho de la libertad no es algo exterior, sino que es en la consciencia o en el "retorno hacia el interior" donde "la voluntad se hace existente como idea, como persona jurídica y moral, elimina la relación anterior y la injusticia" (*FD*, §66, p. 152), en las cuales consistió el tratar a la autoconsciencia como cosa, elucida Hegel, justificando filosóficamente que "el esclavo tiene el derecho absoluto de hacerse libre" (*FD*, §66, p. 153). Hegel libera estos principios éticos y de justicia de los intereses egoístas o subjetivos, mantiene claro que –a diferencia del arbitrio y de los contratos– el universo ético y espiritual del Estado moderno, "es en sí y por sí mismo fin, sus integrantes no deben conducirse en relación con él de acuerdo con estipulaciones privadas" (*FD*, §75, p. 163).[26] Hegel hace evidente que la ética, la política y la justicia, no logran ser ceñidas y resueltas por el derecho abstracto, y se conduce hacia un ámbito superior.

---

[25] Cf. *FD*, §57, p. 143. No obstante, es importante que la posición de Hegel "no se puede asimilar ni a la situación de no-reconocimiento como personas de la antigüedad, ni al igualitarismo iusnaturalista", ya que "aquella diferencia pre-política de las relaciones de señorío y servidumbre… tiene que ser tratada ahora como una diferencia interna y estructural de los estamentos en los que se distribuyen los ciudadanos dentro del Estado" Julio De Zan, *La filosofía social...*, p. 203.

[26] Como Angelo Papacchini subraya, en Hegel "se invierten así las relaciones entre propiedad y Estado, al quedar sin piso la reducción de la sociedad política a mero instrumento para la garantía de patrimonios y de bienes privados" como sostiene el contractualismo liberal. A. Papacchini. *Filosofía y derechos humanos*, Universidad del Valle, 1995, p. 339.

Moralidad, y búsqueda del bien común

Hegel especifica que "el punto de vista moral es la figura del derecho de la voluntad subjetiva" (*FD*, §107, p. 200), pues la subjetividad realiza este derecho como acción humana.[27] Pero la mirada de la acción exteriorizada es intersubjetiva, y en ella, la realización del fin de la acción tiene un sentido doble: como voluntad subjetiva, y como voluntad de los otros.[28] Dentro de esta perspectiva intersubjetiva la acción cobra verdadera existencia. La problematización hegeliana de la acción consiste en los diversos efectos que van teniendo las acciones, y que no pueden ser siempre previstos por los agentes.[29] Bajo estas condiciones, el derecho de la subjetividad es que su acción pueda ser reconocida por ella como sabida y querida, y que entonces –al menos– pueda sentirse satisfecha con ella.[30]

En su formalismo, lo moral busca siempre como fin racional el bien, y es un derecho de esta voluntad, dice Hegel, "que lo que deba reconocer como válido sea considerado por ella también *como bueno*" (*FD*, §132, p. 227). Pero, el autor sostiene que "el *bien* y lo *justo* constituyen un contenido, no ya meramente natural, sino puesto por mi racionalidad", entonces, "el más elevado punto de vista moral es… no permanecer en la ruptura entre la autoconsciencia del hombre y la objetividad del hecho" (*FD*, §121, p. 217). Y aquí, Hegel ciñe fuerte el lazo con el que enzarza la crítica a la filosofía práctica kantiana.

---

[27] La voluntad subjetiva "constituye la existencia del concepto de la libertad" (*FD*, §106, p. 199).

[28] Explica el autor que "en la realización de mi fin conservo mi subjetividad [pero] en su objetivación… la subjetividad exterior, que es idéntica a mí, es la voluntad de los demás… la existencia distinta de mí que doy a mi voluntad. La realización de mi fin tiene en su interior esta identidad de mí y la voluntad de los otros" (*FD*, §112, p. 204).

[29] Hegel asienta claramente, que "actuar quiere decir entregarse a la ley" de la contradicción, entre lo necesario y lo contingente (*FD*, §118, p. 212).

[30] Hegel señala que "el derecho de la libertad subjetiva a encontrarse satisfecho… constituye el punto central" (*FD*, §124, p. 220), y sostiene que la objetividad de la acción "sólo tiene validez en la medida en que está determinada interiormente por mí" (*FD*, §110, p. 203), en que es mí propósito y mí finalidad. A pesar de obtener un resultado adverso, incluso aunque pudiera cantar con Peter Morrisey: "*Let me get what I want this time. Can make a good man bad*," la satisfacción de la acción es un derecho primordial de la subjetividad libre.

Hegel reconoce el mérito de Kant por haber puesto en relieve el significado del deber, y comparte, que "el derecho de no reconocer lo que yo no considero racional es el más elevado derecho del sujeto" moderno (*FD*, §136, p. 233). Gracias a esto, la conciencia moral se ha logrado percatar de sí misma como pensamiento, y de que su razón es lo único que la obliga. La herencia kantiana del principio racional de autonomía es insoslayable para Hegel, pues en ella reposa la justificación racional del deber y del derecho. No obstante, también Hegel considera que esto "no es propiedad particular de un individuo" (*FD*, §137, p. 234), sino que existe sólo como determinaciones universales, en leyes y principios objetivos. Así, lo jurídico y lo moral, necesariamente "deben tener lo ético como sostén y fundamento" (*FD*, §140, p. 261). Si la conciencia no cruzara el umbral hacia la eticidad, piensa Hegel, permanecería en la soledad de su formalismo vacío, donde "todo modo de proceder injusto e inmoral puede ser *justificado*" (*FD*, §135, p. 231). Para nuestro autor, lo importante es conocer la verdad ética sobre la cual se actúa, y justamente por eso hace de lo racional su proyecto más extremo.[31]

Aunque el ser humano esté moralmente obligado a no ser inmoral, eso obviamente no le impide que pueda serlo. Hegel describe el origen del mal en la figura donde el ser humano emerge de su inmediatez, de la "noche del mundo," como la nombra. En ella, la voluntad se desprende de su naturalidad y se arriesga a ser también algo interior, se reconoce libre e independiente del exterior, volviéndose así autoconsciente. Emerge aquí el arbitrio, que "tiene la posibilidad de hacer predominar la propia particularidad y ser malo", dice el autor (*FD*, §139, p. 237).[32]

---

[31] Hegel subraya que "la afirmación de que el hombre no puede conocer lo verdadero sino sólo fenómenos… le quita al espíritu, junto con su valor intelectual, todo valor y dignidad éticos" (*FD*, §132, p. 227). Refiriéndose a sus propios objetivos, claramente adversos a los de Kant.

[32] Para Hegel, la libertad formal es capaz de tener la misma certeza que tiene Travis Brickle, en la película *Taxi Driver*, cuando piensa: "por la noche veo que salen todos los animales: prostitutas, pordioseros, maricones, drogadictos. Algún día una lluvia de verdad debe limpiar toda esta basura de las calles". Hegel señala que "cuando la particularidad se opone a la universalidad como objetividad interior, como bien… la voluntad es también mala", "el hombre es malo tanto en sí o por

Para nuestro filósofo se puede ser bueno solamente en la medida en que se puede ser malo. Por eso, se debe actuar con decisión y convicción, [33] pero, asimismo, se debe tomar con responsabilidad el mal que es posible desencadenar con los actos. La libertad hegeliana no puede ser mero arbitrio, sino solamente autoconsciencia que sale de sí y va más allá de su inmediatez y de su particularidad, para encontrar el bien objetivo y reconocerlo entonces en su propia subjetividad, en lo racional y en su principio de acción, en lo "en sí" y "por sí" universal.

La mirada intersubjetiva es la que interpela al individuo, desde ella se dictan los imperativos para el actuar, por eso explica José Porfirio Miranda que en el planteamiento hegeliano sólo las relaciones sociales, como el conjunto de derechos y deberes del Estado, "hacen que el hombre sea bueno."[34] Parece obvio en Hegel, pero Kant "no cayó en la cuenta" de que el imperativo incondicionado no proviene del propio sujeto sino de otro, porque el egoísmo se cancela con la búsqueda del bien de los demás.[35] Lo subjetivo está imbricado en lo universal, en la ética concreta y existente. Hegel afirma en la esfera de la moralidad que, "este momento es el *bienestar también de los otros*, el bienestar *de todos*" y, representa "también un fin esencial y un derecho de la subjetividad" (*FD*, §125, p. 221). Hegel sostiene que, "con la intención de procurar mi bienestar y el de los demás, se diluye cualquier acción injusta", y por eso, "es una frecuente equivocación hacer valer el derecho privado y el bienestar privado frente a la universalidad del Estado" (*FD*, §126, pp. 221-222).

---

naturaleza como por su reflexión en sí" (*FD*, §139, p. 239).

[33]Así como se convence Travis diciéndose: "Me dan ganas de salir y hacer algo grande con mi vida. La idea me ha estado dando vueltas, destrozo total. Alguien que limpie esta suciedad."

[34] José Porfirio Miranda. *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica*, Plaza y Valdés, 2002, p. 287. Exactamente en la manera como vemos, pero a la inversa, que Travis Brickle es interpelado por una intersubjetividad donde prevalece la exclusión, la humillación, la violencia y el racismo de las calles neoyorkinas.

[35] José Porfirio Miranda, *Ibídem*, pp. 307-311.

Derecho de necesidad o derecho de emergencia

En la moralidad, Hegel aborda el llamado "derecho de necesidad" o "de emergencia" (*Notrecht*) y a partir de él, sostiene que "en un peligro extremo y en el conflicto de la propiedad jurídica con otro, la vida tiene un derecho de emergencia, pues la lesión infinita de la existencia, representa la total falta de derecho" (*FD*, §127, p. 223). Para el autor "la vida, es totalidad de los fines, y tiene un derecho mayor ante el derecho abstracto", ejemplifica que, si "alguien puede conservar su vida robando un pan… sería injusto considerar esta acción como un robo ordinario", lo necesario es vivir ahora, y si esto se omitiera "se cometería… la mayor injusticia, la total negación de la existencia de la libertad" (*FD*, §127, pp. 223-224).[36] Hegel también aboga para que, en caso de una deuda, se respete la propiedad de los instrumentos de producción al deudor, pues con su despojo se pondría en riesgo su propia supervivencia, y concluye asentando que precisamente "las situaciones de miseria y emergencia revelan la finitud, y por tanto, la contingencia del derecho y del bienestar, del derecho abstracto" (*FD*, §128, p. 224).[37] Aquí Hegel señala problemáticas que atañen al derecho abstracto y a la moralidad, pero cuyo planteamiento y solución también trasciende estas esferas. El conflicto entre ambos derechos reside en que el derecho de la voluntad subjetiva es, a la vez, subjetivo y objetivo, y ninguno es exterior o representa un medio para el otro.

Conclusión: tránsito hacia la eticidad

En estos primeros apartados de la FD, Hegel muestra que el derecho abstracto y la moralidad condensan y confieren principios

[36] Papacchini explica que en esta confrontación de derechos Hegel impone el derecho a la vida como condición de existencia de todo derecho. Angelo Papacchini. *Op. cit.,* p. 340. Por su parte, Vieweg sostiene que Hegel está abordando aquí un derecho inalienable en el sentido universal de justicia. Klaus Vieweg, *Op. Cit.,* p. 68.

[37] Rosenfield aclara que este derecho de necesidad "permite a Hegel considerar la insuficiencia de una noción de injusticia que se determina solamente con el derecho de la persona", pues "la injusticia es un problema jurídico que se vuelve también un problema moral." Rosenfield, *Op. Cit.*, p. 124.

imprescriptibles e inalienables de la ética y la justicia alcanzadas por la civilización moderna, no obstante, también señala la insuficiencia y unilateralidad constitutivas de estos niveles, pues para desplegarse objetiva y efectivamente, requieren de su tránsito hacia las esferas de la objetividad ética, en la eticidad y el Estado. En estos ámbitos posteriores se buscará la concreción del imperativo incondicionado, que socava el subjetivismo egoísta e interioriza la realidad del universo ético espiritual de una sociedad fundada en la razón. Para Hegel, la ética de la libertad, la justicia y el derecho sólo son posibles dentro de un orden institucional racional, en donde se identifican la voluntad particular y la voluntad universal, la moral y el derecho, como un orden justo en el cual es posible saber y decidir lo verdadero del deber y del derecho, pero "no olvidándose y renunciando a sí, sino… sabiendo que es uno quien quiere y decide", dice el autor (*FD*, §140, pp. 225-226). Hegel nos reitera la necesidad de no seguir sólo la ley por la ley, sino de asumirla con razones y con convicción interior. Así, es dentro del Estado como las relaciones sociales se comprenden como lazos éticos de justicia, que no representan medios sino fines en sí mismos, y es por eso que el Estado es una ética viva, una eticidad que existe a través de la mediación de la voluntad o conciencia racional y libre de los individuos.

Bibliografía

— Ávalos, Gerardo. *Breve introducción al pensamiento de Hegel,* Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2011, 231 pp.

— De Zan, Julio. *Panorama de la ética continental contemporánea,* Akal, Madrid, 2002, 128 pp.

— De Zan, Julio. *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Ediciones Signo, Colección Nombre propio, Buenos Aires, 2009, 489 pp.

— Giusti, Miguel. "¿Se puede prescindir de la Ciencia de la Lógica en la Filosofía del Derecho de Hegel?", en Miguel Giusti (ed.),

Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la filosofía del derecho de Hegel, Anthropos-PUCP, Barcelona y Lima, 2014, pp. 124-135.

— Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Principios de Filosofía del Derecho o derecho natural y ciencia política* (1821), tr. Juan Luis Vermal, Edhasa, Barcelona, 1999, 504 pp.

— Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas,* tr. Ramón Valls Plana, Alianza, Madrid, 1999, 630 pp.

— Jaeschke, Walter. "El derecho supremo del sujeto y su suprema lesión del derecho", en Miguel Giusti (ed.), *Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la filosofía del derecho de Hegel,* Anthropos-PUCP, Barcelona y Lima, 2014, pp. 150-161.

— Miranda, José Porfirio. *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica*, Plaza y Vladés Editores, México, 2002, 371 pp.

— Papacchini, Angelo. *Filosofía y derechos humanos*, Universidad del Valle, Facultad de Humanidades, Calí, 1995, 347 pp.

— Rojas, Mario. *Hegel y la libertad. Autodeterminación racional, intersubjetividad ética, Estado racional*, Itaca, México, 2011, 256 pp.

— Rojas, Mario (Coord.). *Reconocimiento, libertad y justicia. Actualidad de la filosofía práctica de Hegel*, Itaca, México, 2014, 436 pp.

— Rosenfield, Denis. *Política y libertad. La estructura lógica de la* Filosofía del derecho d*e Hegel*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, 304 pp.

— Vieweg, Klaus. *La idea de la libertad. Contribuciones a la filosofía práctica de Hegel*, Universidad Autónoma Metropolitana-Centro de Estudios Filosóficos José Porfirio Miranda, 2011, México, 95 pp.

— Weil, Eric. *Hegel y el Estado*, Ediciones Nagelkop, Córdoba, 1972, 210 pp.

SOBRE LOS AUTORES

HÉCTOR FERREIRO es doctor en Filosofía por la Universidad Humboldt de Berlín con una tesis sobre la Psicología de Hegel realizada bajo la dirección de Rolf-Peter Hostmann. Realizó el posdoctorado en la Universidad de Chicago bajo la dirección de Robert Pippin. Ha realizado además estancias de investigación posdoctoral en la Universidad de Heidelberg y en la Universidad Técnica de Berlin. Actualmente se desempeña como Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina y como Profesor en la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires. Sus publicaciones y participaciones en reuniones científicas giran en torno a la filosofía del Idealismo Alemán como así también a la metafísica medieval y moderna. Correo electrónico: hferreiro@conicet.gov.ar

SERGIO PÉREZ CORTÉS es profesor e investigador de tiempo completo del Departamento de Filosofía de la UAM, Unidad Iztapalapa. Realizó estudios en Arquitectura y Filosofía en la UAM, y en Antropología, con especialidad en Lingüística, en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Es Doctor en Lingüística por la Universidad de París X-Nanterre y Doctor en Filosofía por la Universidad de París I-Sorbonne. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel III, y miembro del Programa del Collège International de Philosophie (París), del que fue director del programa de 2000 a 2006. Sus líneas de investigación son: oralidad, escritura y lectura; filosofía política y moral; la genealogía de los hábitos intelectuales, filosofía helenística y el pensamiento de Hegel, Marx y Foucault. Correo electrónico: spc0807@gmail.com

LUIS GUZMÁN es profesor en el Departamento de Humanidades, de la New School, en Nueva York. También ha enseñado filosofía en la Universidad de Hofstra y la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá). Entre sus publicaciones se encuentran: "El carácter contingente de la necesidad absoluta en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel" (*Ideas y Valores*, No. 131, agosto 2006), "La *Ciencia de la Lógica* de Hegel y la inestabilidad conceptual" (*Inventio, la génesis de la cultura universitaria en Morelos*, Nº. 12, 20100), "Totalidad y negatividad en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel" (*Signos Filosóficos*, vol. XIV, núm. 27, enero-junio, 2012), "De Dualismos y Domesticaciones: Davidson, McDowell y Hegel" (*Ideas y Valores*, No. 160, abril 2016) y *Relating Hegel's Science of Logic to Contemporary Philosophy* (Palgrave MacMillan, abril 2015). Correo electrónico: guzmanl@newschool.edu

JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR. Profesor titular de tiempo completo del Colegio de Filosofía y del Posgrado de Filosofía en la FFyL de la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT. Ha publicado los siguientes artículos: "Adorno y Derrida: lo político sin concepto" (en Carlos Oliva. *Sujetos políticos y la acción colectiva*, UNAM, 2009), "Entre Fenomenología y Lógica: Ensayo en torno a un movimiento crítico del pensamiento" (*Episteme*, Vol. 31, Nº 2, 2011), "Hegel's *Science of Logic* and the 'Sociality of Reason'" (en Paul Ashton, et. al. The Spirit of the Age. Hegel and the Fate of Thinking, re.press, 2008) Su última obra es *El lenguaje de la Alteridad* (Ciudad de México, Ed. Fides, 2013). Correo electrónico: guandajo@gmail.com

JAVIER BALLADARES GÓMEZ. Maestro en filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa. Realizó estudios de doctorado en la misma universidad con la investigación titulada: "Soberanía y subjetividad. Regulación de la violencia y pacificación de la aristocracia medieval." Ha publicado los artículos: "Armas y señorío" (*Revista Murmullos Filosóficos*, No. 2, UNAM, México, 2012), "Diferencias e implicaciones del concepto de categoría en Kant y en Hegel" (en Ferreiro y Hoffmann. *Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel*, PUCRS, 2014), Organizador del Congreso Internacional de Estudios Hegelianos en México (2013-2016). Correo electrónico: javierbgz@gmail.com

ALEJANDRO CAVALLAZZI SÁNCHEZ. Maestro en filosofía por la Universidad Iberoamericana y doctor en filosofía por la UNAM. Es autor de: "Anti-Climacus. La dialéctica existencial contra la obstinación del sistema", "Jean Wahl: Philosophies of Existence and the Introducution of Kierkegaard in the non-Germanic World", "Las posturas interpretativas en torno a Kierkegaard y los tipos de comunicación" y "Hegel más allá de Hegel: la transgresión cómica de los límites de Hegel en Žižek y Kierkegaard". Sus intereses académicos giran en torno a la relación entre Hegel y Kierkegaard, la unidad entre ética y epistemología principalmente en la filosofía moderna, idealismo y post-idealismo alemán. Correo electrónico: a_cavallazzi@hotmail.com

GUSTAVO MACEDO RODRÍGUEZ. Realizó estudios de doctorado en Filosofía en la Universidad de Halle-Wittenberg, Alemania. Es licenciado en Filosofía por la UNAM y Maestro en Filosofía por la UNAM y la Freie Universität de Berlín. Es autor de: "Hacia una teoría de la conciencia expresiva. La propuesta fichteana en el § 1 de la GWL" (*Revista de Estud(i)os sobre Fichte,* 1, Verano de 2010,) y "La actividad infinita del yo en la Wissenschaftslehre de 1794-1795 de Johann Gottlieb Fichte" (*Ideas y Valores*, No. 163, abril 2017). Sus principales líneas de investigación son: metafísica, ética y epistemología en el idealismo alemán, filosofía de la religión, así como filosofía latinoamericana y fenomenología. Correo electrónico: gmacedor@googlemail.com

NIKLAS HEBING. Posee estudios de filosofía, germanística y ciencias históricas en la Universidad de Bochum, la Universidad Duisburg-Essen y la Universidad de París (Sorbonne, EPHE). Desde 2012 ha sido colaborador científico en el Hegel-Archiv (Bochum), realizando trabajos de lectura y transcripción de las Lecciones sobre filosofía de la naturaleza y las Lecciones sobre la filosofía del arte en las *Gesammelte Werke*. En 2013 recibió la promoción a Dr. Phil. bajo la tutela del Prof. Dr. Walter Jaeschke con un trabajo sobre la estética de Hegel. Sus áreas de investigación son la filosofía del arte y estética en general, la filosofía práctica, la teoría de la historia, la filosofía de la cultura y los medios y la teoría de la subjetividad. Autor de *Hegels Ästhetik des Komischen*, Felix Meiner, Hamburgo, 2015. Correo electrónico: niklas.hebing@rub.de

MARCO AURÉLIO WERLE. Doctor en Filosofía por la Universidad de São Paulo, Brasil. Profesor asociado al Departamento de Filosofía de la Universidad de São Paulo. Sus investigaciones se concentran en áreas como la Filosofía Clásica Alemana, la Historia de la Filosofía, Filosofía del Arte y Estética. Entre sus libros se destacan: *A aparência sensível da ideia* (Vol. 1, São Paulo: Loyola, 2013), *A questão do fim da arte em Hegel* (São Paulo: Hedra, 2011), *A poesia na estética de Hegel* (São Paulo: Humanitas, 2005), *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger* (São Paulo: Editora de la UNESP, 2005). Traductor de la versión al portugués de los *Cursos de estética* de Hegel (São Paulo: EDUSP, 2001, 4 Vols.) y de otras importantes traducciones a esta lengua de autores como Goethe y Heidegger. Correo electrónico: mawerle@usp.br

GABRIEL AMENGUAL COLL. Profesor emérito en la Universidad de las Islas Baleares. Es autor de *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach* (Ed. Laia, Barcelona, 1980); *Modernidad y crisis del sujeto* (Caparrós editores, España, 1998); *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel* (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989); *La moral como derecho* (Trotta, Madrid, 2001); *La religión en tiempos de nihilismo* (2006); *Ruptura de la tradición: estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger* (Trotta, Madrid, 2008); *Deseo, memoria y experiencia: itinerarios del hombre a Dios* (Sígueme, Salamanca, 2011) y *Guía comares de Hegel* (Comares, Granada, 2015). Es editor y traductor de dos obras de G.W.F. Hegel: *Escritos sobre religión* (Sígueme, Salamanca, 2011) y las *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios* (Sígueme, 2011) Correo electrónico: g.amengual@uib.es

YARED ELGUERA FERNÁNDEZ. Licenciada en filosofía en la UAM Iztapalapa con la tesis "Lugar y función de la familia en la eticidad griega y en la esfera ética de Hegel en la modernidad." Su tesis de maestría en el Posgrado en Humanidades por la misma Universidad es "Diferenciación entre la virtud griega en Aristóteles y la *Rechtschaffenheit* (honradez o rectitud) del individuo en la sociedad moderna en Hegel." Realizó una estancia de investigación en la Universidad de las Islas Baleares con el Dr. Gabriel Amengual. Organizadora del Congreso Internacional de Estudios Hegelianos en México (2013-2016). Correo electrónico: selka032@hotmail.com

FERNANDO HUESCA RAMÓN. Maestro y doctor en filosofía por la UNAM. Su tesis doctoral lleva como título: "Elementos de economía política clásica en Hegel: valor, capital y eticidad". Áreas de docencia e investigación: historia de la filosofía moderna, estética, idealismo alemán, ética y filosofía política, economía política, filosofía de la ciencia y filosofía de la mente. Estancias de investigación en el Husserl-Archiv (Freiburg) y en el Hegel-Archiv (Bochum). Artículos publicados recientemente: "El imaginario de lo trágico en Nietzsche y Schiller: María Estuardo y *El Nacimiento de la tragedia*", "Hegel's Concept of the Free Will: Towards a Redefinition of an Old Question" y "Subjetividad y libertad en Hegel". Organizador del Congreso Internacional de Estudios Hegelianos en México (2013-2016). Correo electrónico: fernando.huesca@correo.buap.mx

ZAIDA VERÓNICA OLVERA GRANADOS. Obtuvo el grado de maestría Erasmus Mundus Europhilosophie (Toulouse, Wuppertal, Tokio) y es doctora en filosofía por la UNAM. Ha realizado estancias de investigación en Lovaina, Berlín y Nueva York. Es autora de "Mémoire, écriture. La prose poétique de la connaissance de soi" (*Hegel Jahrbuch,* por aparecer), "La crítica a la metafísica a través de la constitución del signo lingüístico. Hegel entre Kant y Hamann" (en Ferreiro y Hoffmann. *Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel,* PUCRS, 2014) y "Kant y Nietzsche. Dos terapias contra los males de la ciencia histórica a partir de una perspectiva inactual" (*Tópicos*, Num. 48, 2015). Organizadora del Congreso Internacional de Estudios Hegelianos en México (2013-2016). Correo electrónico: rita_maya@yahoo.com

ANA MARÍA MIRANDA MORA. Doctoranda en Filosofía Política en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Título de tesis: "La sintaxis de la violencia entre Hegel y Benjamin. Patologías de la legalidad". Profesora en la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Principales líneas de investigación: idealismo alemán, violencia y legalidad. Publicó el artículo "Hegel y el escepticismo" (*Reflexiones marginales*, No. 16, México, 2017). Correo electrónico: anamirandamora@gmail.com

THAÍS INDIRA VEGA. Estudió la Licenciatura en Sociología en la UAM Xochimilco con la tesis "Estrategias de reproducción y movimiento político campesino frente a la crisis del campo generada por el TLCAN". Trabajó con el Dr. Andrés Barreda en proyectos de investigación económica y política, en torno al control y manejo de recursos geoestratégicos en México y en el mundo. Obtuvo el grado de maestría en Humanidades, en la línea de Filosofía moral y política, de la UAM Iztapalapa, con la tesis "La acción humana: moral, Derecho y Estado en los escritos del joven Hegel". Actualmente es profesora de la materia Teoría del Estado, en la Licenciatura de Derecho de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Correo electrónico: trajisve@hotmail.com

HEGEL: ONTOLOGÍA, ESTÉTICA Y POLITICA

se terminó de imprimir en junio de 2017.
En su composición se emplearon las fuentes tipográficas:
Times New Roman 11 pts., Charlemagne Std 8 y 12 pts.,
Century Gothic 11 pts. y Minion Pro 9 pts.
Impreso por Fides Ediciones.

A dos siglos de su formulación, el pensamiento filosófico de Hegel sigue siendo un referente en la reflexión filosófica contemporánea. Hegel nos sigue interpelando hoy en día. Prueba de ello es la existencia de una recepción dinámica que no se agota en una lectura univoca. Lo que encontramos es una pluralidad de lecturas, que no es sino la muestra de la potencia de este pensamiento, que se hace escuchar en el mundo contemporáneo. En este volumen se reúnen lecturas contemporáneas sobre el pensamiento de Hegel que proponen una reapropiación del pensamiento hegeliano, en un horizonte crítico y global.



